Christelijke Wereldbeschouwing

door

Dr. H. Bavinck

BL
51
.B384
1913

Library of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY

PRESENTED BY
Rev. P.G. Dykhuizen

BL 51 .B384 1913
Bavinck, Herman, 1854-1921.
Christelijke
wereldbeschouwing

CHRISTELIJKE WERELDBESCHOUWING

LIBRARY OF PRINCETON
1960
THEOLOGICAL SEMINARY

CHRISTELIJKE WERELDBESCHOUWING

DOOR

Dr. H. BAVINCK

TWEEDE HERZIENE DRUK.

KAMPEN — J. H. KOK — 1913

BIJ DEN TWEEDEN DRUK.

De eerste druk van deze „Christelijke Wereldbeschouwing," die in 1904 verscheen, is reeds sedert geruimen tijd uitverkocht; en de Uitgever was van meening, dat eene tweede uitgave nog wel haar weg zou vinden. Om deze reden las ik de verhandeling nog eens nauwkeurig door, en bracht ik er eenige veranderingen in aan. In 1904 diende zij n. l. tevens als rectorale oratie, ofschoon ze van wege hare lengte slechts voor een klein gedeelte werd voorgedragen; thans werd alwat daaraan herinneren kon weggelaten. Ten andere zijn hier en daar, in den tekst maar vooral in de noten, eenige verduidelijkingen en aanvullingen aangebracht. En ten derde werd, om de bruikbaarheid van het boekske te verhoogen, aan het slot eene inhoudsopgave en een register opgenomen. Moge de lezing velen versterken in het geloof aan de waarheid en schoonheid der Christelijke Wereldbeschouwing.

H. BAVINCK.

Amsterdam, Mei 1913.

INLEIDING.

Bij den overgang van de negentiende tot de twintigste eeuw hebben vele mannen van naam eene poging gewaagd, om het karakter te bepalen van het honderdjarig tijdperk, dat toen werd afgesloten, en om, al was het alleen bij benadering, de richting aan te duiden, waarin naar hun inzicht de stroom van het leven zich verder voortbewoog [1]). Maar het gebied, dat daarbij viel te overzien, was zoo uitgestrekt, en de verschijnselen, die er de aandacht trokken, waren zoo menigvuldig, belangrijk en ingewikkeld, dat het niemand gelukt is, den voorbijgesnelden eeuwkring onder éene formule saam te vatten, of de richting der toekomst door een enkelen karaktertrek te omschrijven. Terwijl de een het kenmerkende van de vorige eeuw zocht in de ontwaking der historische of der natuurkundige wetenschap, vestigde een ander de aandacht op de uitbreiding van het verkeer, op de beteekenis van het machinewezen, op de zucht naar eman-

---

[1]) Voorbeeldshalve zij alleen herinnerd aan H. S. CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 5te Auflage. München 1904. TH. ZIEGLER, Die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts, 2te Aufl. Berlin 1901. LUDWIG STEIN, An der Wende des Jahrhunderts. Freiburg 1899. TROELTSCH, Art. Neunzehntes Jahrhundert, in P R E³ XXIV 244—260.

cipatie of op de ontwikkeling der democratie. En terwijl sommigen van meening waren, dat wij tegenwoordig leven in het teeken van neomystiek of neoromantiek, oordeelden anderen, dat psychologisme of relativisme, autonomie of anarchie juister aanduidingen waren van de richting, in welke wij ons voortbewegen. Waarheid moge er dan ook liggen in al deze benamingen, geen van alle drukken zij de volheid van het moderne leven uit.

Want wat in den nieuwen tijd vóór alle dingen ons treft, dat is de innerlijke tweespalt, waardoor hij verteerd, de onrustige gejaagdheid, waardoor hij voortgedreven wordt. De fin-de-siècle-periode is gekarakteriseerd als een overgangstijdperk; een naam, die niet veel zegt, omdat elke tijd een tijd van overgang is. Maar wel is hare eigenaardigheid voor een deel hierin gelegen, dat ieder haar als een tijdperk van overgang gevoelt, dat elk beseft dat het zoo niet blijven kan, en dat de een nog sterker dan de ander naar zijn spoedig voorbijgaan verlangt [1]). Er is eene disharmonie tusschen ons denken en gevoelen, tusschen ons willen en handelen. Er is tweespalt tusschen godsdienst en cultuur, tusschen wetenschap en leven. Er ontbreekt eene „einheitliche" wereld- en levensbeschouwing, en daarom is dit woord de leuze van den dag [2]) en het zoeken daarnaar de arbeid, waaraan allen deelnemen, die belangstellend meeleven met hun tijd.

Nadat toch de „periode van Renan" met haar natuurwetenschappelijk materialisme, haar religieus modernisme,

---

[1]) Ziegler, t. a. p. bl. 561 v.

[2]) Over oorsprong en beteekenis van het woord kan men raadplegen: James Orr, The christian view of God and the world. Edinburgh Elliott 1893 bl. 1. 415. A. M. Weisz, Die religiöse Gefahr. Freiburg Herder 1904 bl. 106.

haar moreel utilisme, haar aesthetisch naturalisme en haar politiek liberalisme de macht over de geesten verloren heeft, is er een jonger geslacht opgestaan, dat, teleurgesteld in de wel opgewekte maar niet bevredigde verwachtingen, weer gekweld wordt door de mysteriën van het zijn. Er is eene nieuwe generatie opgetreden, die het inzicht, dat wij het zoo heerlijk ver gebracht hebben, heeft ingeruild voor de erkentenis, dat het ongekende en onkenbare ons van alle zijden omringt. Naast het aan den eenen kant voortgezette dweepen met wetenschap en cultuur, valt er aan de andere zijde een terugkeer waar te nemen tot een mystiek idealisme, tot een vaag geloof aan onzienlijke dingen, dat op ieder terrein zijn invloed doet gelden. Alnaar wij verkiezen, kunnen wij eene schaamtelooze toepassing van het naaktste egoïsme aanschouwen, en eene toewijding aan de gemeenschap, die, ook in haar kranke ascetische en communistische vormen, ons met eerbied vervult. In litteratuur en kunst wisselt het platste realisme met de liefde voor het mysterieuze in natuur en geschiedenis en met de vereering van het symbolische af. Het patriotisme ontaardt hier in bekrompen chauvinisme en wordt daar aan „vaderlandlooze menschelijkheid" ten offer gebracht. De theorie van het milieu en van het rasseninstinct ziet zich hare plaats betwist door de heldenvereering, den genieëncultus en de apotheose van den „Uebermensch." Naast een historischen zin, die al het bestaande verheerlijkt, ontdekken wij een revolutionairen drang, die al het historische veracht. Repristinatie en emancipatie worstelen met elkaar om den buit. Marx en Nietzsche werven saam om de gunst van het publiek. Tusschen socialisme en individualisme, democratie en aristocratie, classicisme en romantiek, tusschen

atheïsme en pantheïsme, tusschen ongeloof en bijgeloof slingert de beschaafde menschheid heen en weer.

Gemeenzaam aan beide richtingen is echter de afkeer van het algemeen, ongetwijfeld, Christelijk geloof. Waarin men onderling ook verschille, vast staat, dat het historisch Christendom zijn tijd heeft gehad. Het past niet meer bij onze Kopernikaansche wereldbeschouwing, bij onze kennis van de natuur en van hare onveranderlijke wetten, bij onze moderne cultuur, bij de „Diesseitigkeit" van onze levensopvatting, bij onze waardschatting van materiëele goederen. De gedachtenwereld der Schrift laat zich niet meer invoegen in het kader van onze denkbeelden. Heel het Christendom met zijne triniteit en incarnatie, met zijn schepping en val, met zijn schuld en verzoening, met zijn hemel en hel, behoort in eene verouderde wereldbeschouwing thuis, en is met deze voorgoed voorbij gegaan; het spreekt ons geslacht niet meer toe en is door eene diepe kloof van ons modern bewustzijn en leven gescheiden. De „Schlagwörter" God, ziel, onsterfelijkheid, zegt Meyer-Benfey, hebben hun zin voor ons verloren. Wie gevoelt heden nog behoefte, om over Gods bestaan te disputeeren? Wij hebben God niet meer noodig, er is voor Hem in onze wereld geen plaats meer. Laat de oude kluizenaar in het bosch nog voortgaan, zijn God te vereeren. Wij, jongeren van Zarathustra, weten dat God dood is en niet meer zal opstaan [1].

Het samenvallen van deze verzaking van het Christendom met de innerlijke tweespalt, die in het moderne leven ons treft, geeft echter aanleiding tot de vraag, of beide verschijnselen soms ook met elkander in oorzakelijk

[1]) MEIJER-BENFEY, Moderne Religion. Leipzig, Diederichs 1902, blz. 130.

verband staan. En deze vraag dringt zich te sterker aan ons op, als wij zien, dat niemand over het verlies van de Christelijke religie zich troosten kan en ieder op het zoeken van een nieuwen godsdienst bedacht is. Want al zijn er duizenden, die zeggen met den mond, dat niet alleen het Christendom maar alle religie heeft afgedaan; dag bij dag neemt het aantal toe van hen, die roepen om eene nieuwe religie, een nieuw dogma en een nieuwe moraal. De tijd, waarin de tijd voor den godsdienst voorbij gerekend werd, vliegt zelf met groote snelheid aan onze oogen voorbij. De verwachting, dat wetenschap, deugd of kunst den godsdienst overbodig zou maken, wordt nog slechts door weinigen gekoesterd. Juist het verlies van den godsdienst doet allerwege en in grooten getale de uitvinders van nieuwe godsdiensten opstaan. Uit de vreemdsoortigste en wildste elementen worden ze opgebouwd. Men gaat er voor ter schole bij Darwin en Haeckel, bij Nietzsche en Tolstoi, bij Hegel en Spinoza; men reist er aan de hand van de geschiedenis der godsdiensten landen en volken voor af en zoekt zijne gading in Indië en Arabië, in Perzië en Egypte; men ontleent er bestanddeelen voor aan occultisme en theosophie, aan spiritisme en magie. En alles wordt daarbij tot voorwerp van religieuze vereering gemaakt, wereld en menschheid, heroën en genieën, wetenschap en kunst, staat en maatschappij, geestenwereld en natuurkracht. Ieder heeft zijne eigene godheid. Godsdienst heet niet alleen, maar is bij velen tot eene private aangelegenheid geworden, die zij regelen naar welgevallen. En toch hopen zij allen, in dezen zin arbeidende aan de „Weiterbildung der Religion", tot een nieuwen godsdienst te komen, tot een „Diesseits- en „Weltreligion", die het

supranatureele en „jenseitige" Christendom vervangen en vergoeden kan [1]).

De Christelijke religie kan dit zoeken en tasten eener haar versmadende menschheid niet met onverschilligheid, maar toch met stille gerustheid, en zelfs met blijde zekerheid aanzien. Zij staat n.l. wel antithetisch tegenover alwat onder den naam van religie thans op de markt wordt gebracht. Als wij haar recht verstaan en in haar wezen handhaven willen, kunnen wij niet anders, dan met beslistheid positie nemen tegenover de stelsels van den dag en de wereldbeschouwingen van eigen vinding en maaksel. Van „Vermittelung" kan er geen sprake zijn. Aan verzoening valt niet te denken. Voor een coquetteeren met den tijdgeest zijn de tijden te ernstig. De diepe, scherpe tegenstelling, die tusschen het Christelijk geloof en den modernen mensch [2]) bestaat, moet ons het inzicht verschaffen, dat deelen hier onmogelijk, dat besliste keuze plicht is. Hoe lief

---

[1]) A. M. WEISZ, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904, blz. 78—110. E. L. FISCHER, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum. Regensburg Manz 1902. E. HAACK, Die modernen Bemühungen um eine Zukunftsreligion. Leipzig Wallmann 1903. CH. DE LA SAUSSAYE, De godsdienst der wetenschap, Onze Eeuw Nov. 1904 bl. 394—420. SIMON, Moderne Surrogate für das Christentum. Berlin Hobbing 1910. P. MC ADAM MUIR, Modern Substitutes for Christianity, The Baird Lectures for 1909. London Hodder and Stoughton 1909. David Balsillie, Is a world-religion posible? London Griffiths 1909. Men denke voorts nog aan de godsdienstige beweging van den Monistenbond, aan de orde der Ster in het Oosten, aan de kerk van de Nieuwe Gedachte, aan den wereldgodsdienst van Tokonami, onderminister van binnenlandsche zaken in Japan, van Annie Besant, van Abdul Baha enz.

[2]) CARNERI, Der moderne Mensch. Volksausgabe. Stuttgart Strauss.

de ruste ook zijn zou, de strijd is ons opgelegd [1]).

Maar tot moedeloosheid bestaat er daarom nog geen reden. De vijand levert ons zelf de wapenen tot zijne bestrijding in de hand. Want waar de verzoening, die het Christendom biedt, wordt afgewezen, komt onvermijdelijk de tweespalt naar boven, die inwendig in 's menschen boezem woont. Alle disharmonie in ons wezen heeft toch daarin haar oorsprong, dat wij, naar het getuigenis onzer conscientie, door onze zonden van God verwijderd, toch Zijne gemeenschap niet ontberen kunnen [2]). Als wij het Christendom verwerpen, omdat het niet bij ons past, bewijst het zich op datzelfde oogenblik als voor ons onmisbaar. Als de wereld roept: weg met Christus, toont Hij juist in zijn dood, dat Hij alleen der wereld het leven geeft. Bij de dwaalbegrippen, die de moderne mensch zich over wereld en leven vormt, past het Christendom niet, het staat er lijnrecht tegenover. Maar des te beter past het bij wereld en leven, gelijk zij in zichzelve zijn. Wie zich ontworstelt aan de idolen van den dag en zich weet te verheffen boven de heerschende vooroordeelen in wetenschap en school; wie de dingen zelve onder de oogen ziet, nuchteren en wakende, en wereld en mensch, natuur en geschiedenis neemt zooals zij waarlijk, in zichzelve zijn; dien dringt zich altijd sterker de overtuiging op, dat het Christendom de

---

[1]) STEUDE, Auf zum Kampfe. Beweis des Glaubens, Jan. 1904, bl. 3—23.

[2]) Verg. PAUL TILLICH, Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gutersloh Bertelsmann 1912.

[3]) Dat het Christendom, ofschoon op zichzelf geen wetenschap of wijsbegeerte maar *godsdienst*, toch eene bepaalde beschouwing van wereld en leven insluit, wordt helder in het licht gesteld door JAMES ORR t. a. p. bl. 3—26.

eenige religie is, wier beschouwing van wereld en leven op die wereld en op dat leven past [3]). De idee van het Christendom en de zin der werkelijkheid behooren bijeen als de sleutel en het slot en sluiten in elkaar als eene bus. Bij drie problemen, die van ouds de cardinale vragen eener wereld- en levensbeschouwing hebben gevormd, worde dit eenigermate duidelijk gemaakt.

Reeds in Griekenland werd de philosophie, gelijk de wetenschap in het algemeen toen heette, in dialectica, physica en ethica ingedeeld. De namen mogen in beteekenis ten deele gewijzigd of ook door andere, zooals logica (noëtica), natuur- en geestes-philosophie vervangen zijn; alle indeeling komt toch ten slotte weer op deze oude trilogie neer [1]). De problemen, waarvoor de menschelijke geest altijd weer te staan komt, zijn deze: wat is de verhouding van denken en zijn, van zijn en worden, van worden en handelen? Wat ben ik, wat is de wereld, en wat is in die wereld mijne plaats en mijn taak? Het autonome denken vindt op die vragen geen bevredigend antwoord; het oscilleert tusschen materialisme en spiritualisme, tusschen atomisme en dynamisme, tusschen nomisme en antinomisme. Maar het Christendom bewaart het evenwicht en openbaart ons eene wijsheid, welke den mensch met God, maar daarin ook met zichzelven, met de wereld en met het leven verzoent.

---

[1]) ED. V. HARTMANN, Philos. des Unbewussten. Elfte Auflage. Leipzig, Haacke 1904. III 18.

I.

Denken en Zijn.

Dat treedt in de eerste plaats aan het licht bij het probleem van denken en zijn. Van oude tijden af heeft de mensch erover nagedacht, hoe de geest in ons van dingen buiten ons bewustzijn hebben en ze in hun gedachte kennen kon; wat dus de oorsprong, het wezen en de grens der menschelijke kennis was. Het feit staat vast, dat wij allen vanzelf en zonder dwang het bestaan van eene wereld buiten ons aannemen, dat wij ze door waarneming en denken tot ons geestelijk eigendom zoeken te maken, en dat wij, alzoo handelende, eene zuivere en betrouwbare kennis van haar meenen te verkrijgen. Maar op welke gronden rust het geloof aan de realiteit van een van ons bewustzijn onafhankelijk zijn, en wat waarborg is er, dat ons bewustzijn, door waarneming en denken zich verrijkende, aan de wereld van het zijn beantwoordt?

Zoolang de mensch zich met dit probleem heeft beziggehouden, is hij bijna altijd den eenen of den anderen kant uitgegaan, en heeft hij het kennen aan het zijn of het zijn aan het kennen opgeofferd. Het empirisme vertrouwt alleen de zinlijke waarneming en meent, dat het

verwerken van de elementaire gewaarwordingen tot voorstellingen en begrippen, tot oordeelen en besluiten ons hoe langer hoe verder van de werkelijkheid verwijdert en ons slechts denkbeelden aan de hand doet, die, schoon subjectief onmisbaar, toch slechts nomina en zoo al geen „flatus vocis", geen klanken, dan toch alleen „conceptus mentis", subjectieve voorstellingen zijn. Omgekeerd is het rationalisme van oordeel, dat de zinlijke waarneming ons geene ware kennis verschaft; zij brengt slechts vluchtige en wisselende verschijnselen onder het oog, maar laat ons het wezen der dingen niet zien; de echte, wezenlijke kennis wordt daarom niet uit de zinlijke waarneming, maar door het denken uit 's menschen eigen geest te voorschijn gebracht; door zelfbezinning leeren wij het wezen der dingen, de wereld verstaan.

In beide gevallen en naar beide richtingen wordt de harmonie van subject en object, van kennen en zijn verbroken. Dáár valt nominalistisch de wereld in hare deelen, in atomen uiteen: hier wordt hyper-realistisch de realiteit met de idee vereenzelvigd. Daar dreigt gevaar van sensualisme en materialisme, hier dat van idealisme en monisme. Bij beide gaat het begrip der waarheid, als „conformitas intellectus et rei", als overeenstemming van denken en zijn teloor. Want bij het empirisme valt ze met de empirische, zinlijkwaarneembare werkelijkheid saam, en bij het rationalisme loopt zij uit op overeenstemming der gedachten met zichzelve, op innerlijke klaarheid, op denknoodwendigheid. Zoodat tenslotte bij beide richtingen de vraag opkomt, of er wel en wat dan waarheid is.

Nu is waarheid echter het onmisbaar goed voor ons kenvermogen en daarom het doel aller wetenschap. Indien er geene waarheid is, valt daarmede ook alle

kennis en wetenschap. De Christelijke religie betoont daarom allereerst hierin hare wijsheid, dat zij de waarheid kennen doet en handhaaft als eene objectieve realiteit, die onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat en die door God in zijne werken van natuur en genade voor ons is uitgestald. Daarmede in overeenstemming gaat ieder mensch spontaan van de overtuiging uit, dat de wereld objectief buiten hem bestaat en zoo bestaat, als hij bij zuivere waarneming ze kennen leert. Twijfel komt niet in hem op. Eerst als hij later zich rekenschap tracht te geven, om welke redenen en op welke gronden hij alzoo te werk gaat, kan twijfel bij hem oprijzen aangaande het rechtmatige zijner handeling. Want ten eerste is het onderscheid en de afstand tusschen physische werkelijkheid en psychische gewaarwording zoo groot, dat er van overeenstemming en samenwerking geene sprake schijnt te kunnen zijn. En ten andere is het aannemen van de realiteit eener buitenwereld en het vertrouwen op de waarheid der zinlijke waarneming eene zoo spontane daad van geloof, dat het aan de scherpzinnigste reflectie niet gelukt, haar streng-wetenschappelijk te bewijzen [1]). Wie hier niet van geloof wil uitgaan, maar afdoende bewijzen verlangt, verspert zich den weg tot wetenschap en heeft zijn voet op het hellend pad van het scepticisme gezet.

Deze misstap geschiedt reeds dan, als men beweert, dat wij onmiddellijk niets kennen dan onze eigen gewaarwordingen en voorstellingen. Wie zoo spreekt, heeft zich al in de strikken van het idealisme laten vangen en kan er zich door geen redeneering meer uit

[1]) Verg. mijne Christelijke Wetenschap 1904 bl. 43 v., en ook mijne Wijsbegeerte der Openbaring 1908, bl 48.

bevrijden. Want datzelfde geldt dan van al de bewijsvoeringen, die hij later voor de realiteit der buitenwereld en voor de betrouwbaarheid der zinlijke waarneming zou willen aanvoeren. Geene wet van oorzaak en gevolg kan dengene, die het principe en uitgangspunt van het idealisme aanvaardt, uitbrengen uit den toovercirkel van zijne voorstellingen; uit de eene voorstelling kan hij slechts tot eene andere besluiten, maar nooit overbrugt eene redeneering de klove tusschen het denken en het zijn. Ook het voluntarisme kan hier geen dienst doen. Want de tegenstand, dien onze wil ondervindt, is wederom op het standpunt van het idealisme, evenals die wil zelf, eene voorstelling; en wil en tegenstand zijn dan geen twee van mijn bewustzijn onafhankelijke realiteiten, maar twee bewustzijnsacten, die tot elkander in zekere verhouding staan. Het in principe aangenomen idealisme laat voor het realisme, ook voor het critisch en transcendentaal realisme geen plaats meer over; er is geen bewijs meer mogelijk, dat de categorie der causaliteit transcendente geldigheid bezit, omdat ze wel kracht hebben kan in eene wereld, die bestaat, maar niet in eene wereld, wier realiteit eerst nog bewezen moet worden.

Met dit alles wordt niet ontkend, dat het zijn alleen door het denken, het object alleen door het subject wordt gekend. Niemand komt het in den zin te loochenen, dat een mensch zich zelf niet op straat kan zien voorbijgaan, en niet op zijn eigen schouders kan gaan staan. Wij kennen de buitenwereld alleen door onze gewaarwordingen en kunnen haar nooit buiten deze om benaderen. Wie geen kennis vertrouwt, voordat hij ze, buiten zichzelven om, heeft kunnen controleeren, stelt aan het weten een onmogelijken en ongerijmden eisch. Want weten is

juist altijd en kan nooit anders zijn dan eene relatie tusschen subject en object. Zoodra een van beide wegvalt, is er geen weten meer.

Doch deze erkentenis, dat er alleen kennis is van het object door het subject, verschilt hemelsbreed van de idealistische bewering, dat het subject *on*middellijk slechts zijn eigen gewaarwordingen en voorstellingen kent. Object, onmiddellijk object van kennis worden onze gewaarwordingen en voorstellingen eerst dan, als wij aan psychologische studie ons wijden en over ons eigen zieleleven gaan nadenken. Maar psychologie is iets anders dan „Erkenntnisstheorie." Als wij de wereld buiten ons waarnemen, dan zijn de gewaarwordingen en voorstellingen, die wij daardoor ontvangen, niet het *voorwerp* van onze kennis, maar zij zijn de kennis zelve, die wij door waarneming onmiddellijk van de dingen buiten ons hebben verkregen. In die gewaarwordingen hebben wij niet kennis, althans niet in de eerste plaats en niet onmiddellijk, van die gewaarwordingen, maar van het gewaargewordene. En uit de gewaarwordingen besluiten wij niet, door syllogismen, tot eene wereld buiten ons, die dan eventueel niet bestaat of gansch anders bestaat dan wij ze waarnemen. Maar in die gewaarwordingen is de objectieve wereld zelve ons gegeven; en deze wordt door ons erkend en aanvaard, zooals wij ze waarnemen [1]. Natuurlijk zijn die gewaarwordingen dikwerf onzuiver en

---

[1]) TRENDELENBURG, Logische Untersuchungen II 476 v. E. L. FISCHER, Die Grundfragen der Erkenntniss-theorie. Mainz 1887 bl. 240 v. WUNDT, Grundriss der Psychologie 1897 bl. 52 v. ZIEHEN, Leitfaden der physiol. Psych. Jena 1900 bl. 30. REINKE, Die Welt als That 25.97. EISLER, Wörterbuch der philos. Begriffe. 2te Auflage I 269 v.

onjuist; onze zintuigen zijn gebrekkig en onze subjectiviteit oefent ook op de waarneming invloed. Doch dit onzuivere en onjuiste in de gewaarwordingen, dat alleen te verhelpen is door steeds herhaalde, strenge waarneming, doet aan de overtuiging geen afbreuk, dat wij in de gewaarwordingen en voorstellingen eene betrouwbare kennis van de objectieve werkelijkheid bezitten. Zelfs de qualitatieve eigenschappen der dingen, zooals kleuren en klanken, zijn, gelijk thans weer meer algemeen erkend wordt, niet louter uit een aangeboren specifieke energie der zintuigen te verklaren, maar zijn wel ter dege mede door de uitwendige prikkelingen der zenuwen bepaald [1]).

Dit nu is het feit, dat aan alle gewaarwording en voorstelling ten grondslag ligt. Wie het ontkent, ondermijnt alle waarheid en wetenschap. Hij komt dan met Nietzsche tot de leer, dat subject en object twee absoluut verschillende sferen zijn, dat de mensch bij het kennen altijd zichzelf in den weg staat en door zijne subjectieve gewaarwordingen steeds de dingen bedekt. Logische gevolgtrekking is het dan, met denzelfden wijsgeer te beweren, dat er geen wereld des zijns is en geen rijk der waarheid; de „schijnbare" wereld is de eenige en de zoogenaamde „ware wereld" wordt er door ons bijgelogen. Het is maar een moreel vooroordeel en een ascetisch ideaal, dat de waarheid meer waarde heeft dan de schijn. Het eenige woord, dat in het Nieuwe Testament waarde

---

[1]) James Orr, David Hume and his influence on philosophy and Theology. London Hodder and Stoughton 1903. Dr. C. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Trier Paulinus-Druckerei 1906. Hönigswald, Ueber die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge. Berlin Schwetschke 1907. Verg. ook mijn: Wijsbegeerte der Openbaring 1908 bl. 61 v.

heeft, is de sceptische vraag van Pilatus; wat is waarheid? [1])

Alleen dan is er kennis der waarheid mogelijk, als wij uitgaan van het feit, dat subject en object, dat kennen en zijn aan elkander beantwoorden. Dit feit staat in het onmiddellijke besef van alle menschen vast en wordt door allen, die nog aan waarheid en wetenschap gelooven, bewust of onbewust aanvaard. Aan de wetenschap is de taak opgedragen, om dit feit te verklaren; maar zoo zij dit niet vermag, zal zij het toch, op straffe van zelfmoord, onverzwakt moeten laten staan. En tot verklaring zal zij alleen in staat zijn, als zij zich voorlichten laat door de wijsheid van het Goddelijk Woord, die ons de belijdenis op de lippen legt van God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. Deze belijdenis is niet alleen het eerste artikel van ons Christelijk geloof, maar ook de grondslag en hoeksteen van alle kennis en wetenschap. Bij deze belijdenis is alleen te verstaan en te handhaven de harmonie van subject en object, van denken en zijn. De organen onzer waarne-

---

[1]) RITTELMEYER, Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Leipzig Engelmann 1903 bl. 6. 16. 33. 60—62. Eigenlijk is dit niets anders dan de leer der oude Sophisten, die den mensch maatstaf aller dingen noemden. Maar in den nieuweren tijd is dit sophisme, zij 't ook niet in zoo krassen vorm als bij Nietzsche, hernieuwd, vooral door het zoogenaamde Pragmatisme van W. James, dat anti-intellectualistisch, in de nuttigheid en vruchtbaarheid der kennis het kenmerk harer waarheid zoekt. J. DE TONQUÉDEC, La notion de vérité dans La „Philosophie Nouvelle." Paris Beauchesne 1908. AUGUST DENEFFE, Relative Wahrheid, Stimmen aus Maria Laach 1910 bl. 56—66. W. SWITALSKI, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James. Braunsberg, Bender 1910. J. G. UBBINK, Het Pragmatisme van William James. Arnhem Tamminga 1912.

ming zijn daarom krachtens den gemeenschappelijken oorsprong verwant aan de elementen, waaruit het gansch heelal is samengesteld en doen ons, elk voor zich, de wereld kennen op eene bijzondere wijze en van eene bijzondere zijde. In elk van deze woont eene specifieke energie, maar eene energie, die correspondeert aan de onderscheidene werkingen, die van de objectieve wereld op de zintuigen uitgaan.

Daarom neemt alle intellectueele kennis met de zinlijke waarneming haar aanvang. Om kennis te verwerven, verwijst de Schrift den mensch niet naar zijne eigene rede, maar naar de openbaring Gods in al zijne werken. Heft uwe oogen op omhoog, en ziet, wie al deze dingen geschapen heeft. Tot de wet en de getuigenis, anders zullen zij geen dageraad zien. Wie des Heeren woord verwerpen, kunnen geen wijsheid hebben. Dit is de waarheid van het empirisme; het zijn is eene realiteit, waaraan de zinlijke waarneming van het subject beantwoordt.

Veel grooter gewicht krijgt de verwantschap van subject en object nog, als de mensch uit de zinlijke waarneming door middel van het denken zich tot wetenschap verheft. Aanschouwingen, mits in ruimen zin genomen en niet tot de gezichtswaarnemingen beperkt, zijn inderdaad het fundament en de materie onzer kennis; zonder haar zijn de begrippen ledig, evenals de aanschouwingen zonder begrippen blind blijven. Maar als de menschelijke geest uit de voorstellingen begrippen en uit deze weer oordeelen en besluiten gaat vormen, heeft het al den schijn, alsof hij den bodem der werkelijkheid verlaat en kasteelen in de lucht gaat bouwen.

Men kan zich van dit ernstig bezwaar wel afmaken, door te zeggen, dat zulk eene redeneering altemaal onpractische en nuttelooze metaphysica is, maar dit is geen antwoord, den man van wetenschap waardig. De denkbaarheid en kenbaarheid der wereld is zeker de onderstelling van alle weten, maar deze onderstelling is van zoo groote beteekenis, dat zij ingedacht en gerechtvaardigd moet worden. Wie wetenschappelijk arbeidt, moet zichzelven en anderen rekenschap van zijn doen en laten geven. Indien wij geneigd waren, om dit bezwaar te negeeren, zouden wij heden ten dage door het empiriocriticisme ook onzacht op de vingers worden getikt. Want niet alleen Nietzsche noemt het begrip de „Begräbnisstätte einer Anschauung" [1]; ook Mach en Avenarius zijn van oordeel, dat ons, wanneer wij van een lichaam spreken, alleen bepaalde gezichts-, tast- en temperatuurwaarnemingen werkelijk en objectief gegeven zijn. De wereld bestaat naar hun meening niet uit physische dingen en psychische subjecten, maar uit kleuren, tonen, drukkingen, temperaturen, ruimten, tijden enz., dat is uit de eenvoudigste bestanddeelen onzer gewaarwording. Wanneer wij desniettemin van lichamen spreken, dan geschiedt dat alleen, omdat wij elke gewaarwording niet telkens afzonderlijk kunnen opnoemen en dus, uit practisch en oeconomisch belang, een aantal gewaarwordingen, die gewoonlijk in verbinding met elkaar voorkomen, tot eene groep samenvatten. Voorstellingen en begrippen beantwoorden dus niet aan eene objectieve werkelijkheid, maar zijn abbreviaturen, „Gedankensymbole" voor een groep van gewoonlijk in verband met elkaar voorkomende

---

[1]) RITTELMEYER, t. a. p. blz. 15.

elementen. Zij hebben geene intellectueele, maar alleen psychologische waarde; zij dienen als noodhulp, om ons voorloopig in de wereld te orienteeren en practisch van dienst te zijn. Het zijn niet de lichamen, die de gewaarwordingen in ons voortbrengen, maar het zijn de door ons gevormde groepen van gewaarwordingen, die de lichamen vormen. En zoo is het niet alleen objectief met de wereld, maar ook subjectief met den mensch gesteld. Het *Ik* is geen objectief bestaande realiteit, maar niets anders dan eene gewoonlijk saam voorkomende groep van elementen; het vormt dus geen reëele, maar alleen eene ideëele, denkoeconomische eenheid, en verandert ieder oogenblik [1]).

---

[1]) MACH, Populärwiss. Vorlesungen². Leipzig Barth 1897. *Id.*, Erkenntnis und Irrtum, ib. 1905. AVENARIUS, Kritik der reinen Erfahrung. Lpz. 1888, 1890. MAX VERWORN, Naturwissenschaft und Weltanschauung. Lpz. 1904. *Id.*, Die Mechanik des Geisteslebens. Lpz. Teubner 1907. Verwant is hieraan de immanente philosophie VAN SCHUPPE, SCHUBERT—SOLDERN, M. R. KAUFMAN e. a. Verg. HÖNIGSWALD, Zur Kritik der Machschen Philosophie. Berlin Schwetschke 1903. BERNHARD HELL, Ernst Mach's Philosophie. Stuttgart Frommann 1907. OSKAR EWALD, Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin Hofmann 1905. SPRUYT, Het empiriocriticisme, de jongste vorm van de wijsbegeerte der ervaring. Amsterdam 1899. SCHAPIRA, Erkenntnis-theoretische Strömungen der Gegenwart. SCHUPPE, WUNDT und SIGWART als Erkenntnistheoretiker. Bern 1904. J. B. STALLO, Die Begriffe und Theorien der modernen Physik. Aus d. Engl. von Dr. H. KLEINPETER, 1901. H. KLEINPETER, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Leipzig 1905. J. CLASSEN, Vorlesungen über moderne Naturphilosophen. Hamburg 1908. JELGERSMA, Modern Positivisme, Gids Oct. Nov. 1904. VAN DER WIJCK, Hedendaagsch Positivisme, Onze Eeuw Mei 1905. W. KOSTER, De ontkenning van het bestaan der materie en de moderne physiol. psychologie. Haarlem 1904.

Hoe er tegenwoordig op het gebied der kenleer de grootste onzekerheid en de schromelijkste verwarring heerscht, wordt duidelijk aangetoond door KONSTANTIN KEMPF S. J., Der Bankrott der

Nu is inderdaad het feit onweersprekelijk, dat onze voorstellingen verbindingen zijn van eene menigte verschillende, door onze onderscheidene zintuigen ontvangene gewaarwordingen; en begrippen zijn op hun beurt weer abstracties en combinaties, gevormd uit een groot aantal uiteenloopende voorstellingen. Experimenteele, mathematische bewijzen zijn er niet voor te leveren, dat aan onze voorstellingen en begrippen eene objectieve werkelijkheid beantwoordt. Wie zulke bewijzen verlangt, voordat hij aan eene objectieve wereld van subjecten en objecten gelooft, stelt eene voorwaarde, die op geenerlei wijze voor vervulling vatbaar is. Zelfs wordt hij dan gedwongen, om ook aan de gewaarwordingen alle transcendente waarde te ontzeggen; want ook hier is er geen afdoend argument voor bij te brengen, dat de gewaarwordingen door eene objectieve wereld van kleuren, tonen, bewegingen enz. veroorzaakt zijn. Maar ook al deinst men voor deze sceptische consequentie terug, de nominalistische opvatting van voorstellingen en begrippen maakt alle wetenschap en alle waarheid tot een hersenschim. Trouwens wordt dit bijv. door Mach ook zelf weer erkend. Want nadat hij eerst het subjectief karakter van alle voorstellingen en begrippen in het licht heeft gesteld, gaat hij daarna toch aantoonen, dat de vorming ervan door de practische, oeconomische, teleologische zijde van ons kenvermogen geboden is, en voor het verkrijgen van wetenschap noodzakelijk is. Want „alle unsere Bemühungen, die Welt in Gedanken abzuspiegeln, wären fruchtlos, wenn es nicht gelänge, in dem bunten Wechsel Bleibendes

---

modernen Erkenntniskritik, Stimmen aus Maria Laach 1910 bl. 146—156, bl. 268—282. Verg. ook LEONARD NELSON, Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908.

zu finden." Het ontstaan en de toepassing der wetenschap is „an eine grosse Beständigkeit unserer Umgebung gebunden." Hoe nu zulk eene bestendigheid op Machs standpunt in subject en object te vinden is, valt moeilijk in te zien. Het komt ten slotte daarop neer, dat de mensch, terwille van zijne oeconomische belangen, aan subject en object eene bestendigheid toeschrijft, die zij in zichzelve niet hebben. Het is de mensch, die orde en regelmaat in de verschijnselen brengt en ze alzoo tot natuur maakt. Hij schept de voor de wetenschap noodzakelijke „hinreichende Gleichförmigkeit unserer Umgebung." Het verstand is hier, als bij Kant, zelf „die Gesetzgebung für die Natur [1])."

Zoo legt het empiriocriticisme ten slotte toch weer, ondanks zichzelve, getuigenis ervoor af, dat wetenschap een zijnde, iets bestendig-blijvends in de wisseling der verschijnselen, en dus een wezen, een idee der dingen onderstelt. En als zij meent, deze in het object niet te kunnen vinden, legt zij ze uit het subject in het object in, en laat zij de natuur formeeren door den mensch.

Dit is echter toch niet meer dan een noodsprong. Want één van beide: het menschelijk verstand doet dit geheel willekeurig, zonder dat de objectieve wereld er eenigen grond voor biedt — dan is de phenomenale wereld, door onzen geest geschapen, niets dan een droombeeld en, naar Nietzsches woord, er eenvoudig door ons bijgelogen. Of het verstand doet dit terecht, het handelt zoo naar zijn ingeschapen aard en wezen; dan onderstelt dit, dat de natuur, alzoo door het verstand geinterpreteerd wordende, zelve daarvoor de gegevens bevat. En dan

---

[1]) Hönigswald t. a. p. 27.

moet niet alleen het verstand subjectief, maar ook die natuur objectief in gedachte bestaan en uit gedachte zijn voortgekomen. „Denn alles Wissen, zegt terecht de Berlijnsche hoogleeraar Ferdinand Jacob Schmidt, das nicht bloss subjektive, empirische Gewissheit sondern objektive Wahrheit ausdrückt, ist gegründet auf die aus der allgemeinen Geisteseinheit des universellen Daseins und Lebens entspringende Kategorien, Grundsätze und Ideen, und ohne diese gibt es keine wissenschaftliche Erkenntnis, auf welches Sondergebiet sie auch immer gerichtet sein mag [1]. En H. Rickert toonde in zijn boek over „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" met klem van redenen aan, dat de wereldbeheerschende goede wil de onderstelling van al ons denken en kennen is [2]. Hoe wij het wenden of keeren, wij komen met het begrip waarheid en wetenschap, indien wij onbevooroordeeld en consequent doordenken, bij het Christelijk theïsme uit.

Want dit leert ons, dat alle dingen door de wijsheid, door het Woord Gods zijn voortgebracht en daarom naar Augustinus' zeggen in rationes, in maat, getal en gewicht bestaan. De Schrift verstaat dit niet in dien pantheïstischen zin, waarnaar alle dingen uit inhoudlooze „Vernunft," uit het met het onbewuste identische „Ueberbewusste," uit alogischen wil of blinde natuurkracht zouden zijn voortgekomen. Want hoe zouden de ideeën, die in de wereld zijn, daarin ooit de verklaring van heur oorsprong kunnen vinden? Evenmin als het materialisme in staat is, om het denken te begrijpen als een product van stof-

---

[1]) F. J. SCHMIDT. Der Niedergang der Protestantismus. Berlin Weidmann 1904 bl. 4.

[2]) Verg. ook zijn: Der Gegenstand des Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-philosophie. 2te Aufl. Tubingen Mohr 1904.

wisseling, is het aan het atheïsme mogelijk, om de wereld uit het onbewuste, hetzij dit rede of wil heet, te verklaren. Als de wereld inhoud van ons weten kan zijn, moet zij zelve te voren klaar en onderscheiden gedacht zijn. Alleen wijl in God de *προγνωσις* is van alle dingen, zijn deze al te zamen *φανερωσις* van zijne gedachten. De universalia zijn in re, omdat zij ante rem in het Goddelijk bewustzijn bestonden. De wereld zou ons niet bekend kunnen zijn, indien zij niet bestond; maar zij zou niet bestaan, indien zij niet te voren door God ware gedacht. Wij kennen de dingen, omdat zij zijn, maar zij zijn, omdat God ze gekend heeft [1]). De leer van de schepping aller dingen door het Woord Gods is de verklaring van alle kennen en weten, de onderstelling van de correspondentie tusschen subject en object. Zooals de zintuigen overeenstemmen met de elementen der dingen, zoo beantwoordt het verstand aan de gedachte, die deze elementen tot dingen, tot lichamen, tot eene natuur en wereld verbindt. Omdat *το βλεπομενον* niet *ἐκ φαινομενων* geworden is, Hebr. 11 : 3, kunnen de *ἀορατα του θεου* uit zijne werken *νοουμενα*, door den *νους*, worden aanschouwd, Rom. 1 : 18. De universalia in re gaan langs den weg der zinnelijke waarneming door denkende werkzaamheid van den *νους* in ons bewustzijn over. De wereld wordt en kan alleen ons geestelijk eigendom worden, omdat zij zelve geestelijk, logisch bestaat en in gedachte rust.

Daarmede winnen wij nu nog dit groote en rijke voordeel, dat de waarheid objectief voor ons ligt uitgestald in al de werken van Gods handen, in natuur en geschie-

---

[1]) AUGUSTINUS, Conf. XIII 38. De civ. Dei XI 10.

denis, in schepping en herschepping. Het weetbare gaat aan onze wetenschap vooraf, zooals de fides, quae aan de fides, qua creditur. Scibilia sunt mensura scientiae [1]. En dieper doorgedacht, is alle waarheid begrepen in de Wijsheid, in het Woord, dat in den beginne bij God en zelf God was. Wie deze Wijsheid loochent, ondermijnt het fundament van alle wetenschap, want qui negat ideas, negat Filium [2]. Op dit Christelijk standpunt valt weg alle autonomie van den menschelijken geest, alsof deze uit eigen rede en door eigen middelen de waarheid zou kunnen voortbrengen. De mensch is niet de schepper en niet de formeerder der wereld; zijn verstand schrijft niet aan de natuur hare wetten voor; en bij het wetenschappelijk onderzoek heeft hij de dingen niet naar zijne categorieën in te richten. Maar omgekeerd heeft de mensch zijn waarneming en denken te conformeeren naar de openbaring Gods in natuur en genade. „Nicht hat sich die Wirklichkeit nach unserer Vernunft zu richten, sondern unser Denken muss auf Grund der Gesamterfahrung eines ganzen Weltalters die von Gott in die Wirklichkeit verwobene Metaphysik blosszulegen suchen" [3]. Om in het rijk der waarheid in te gaan, moeten wij kinderen worden. Naturae parere, libertas; libertas ex veritate. Alle kennis bestaat in conformatie van ons bewustzijn naar de objectieve waarheid. Iemand kent daarom van de waarheid zooveel, als hij ze zelve is.

---

[1] WILLMANN, Geschichte des Idealismus II 403.

[2] WILLMANN, t. a. p. III 802.

[3] PORTIG, Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur. I. In der Mathematik, Physik und Chemie. Stuttgart Kulmann 1903, aangehaald Beweis des Glaubens Sept.—Okt. 1904, bl. 260.

Om de waarheid te verstaan, moet men uit de waarheid zijn [1]).

Maar ook bij zinlijke waarneming en wetenschap, bij voorstellingen en begrippen blijft de menschelijke geest niet staan. Met deze is hij nog niet tevreden, maar boven beide uit streeft hij naar alomvattende wijsheid [2]). Wetenschap en wijsheid zijn ongetwijfeld nauw verwant, maar zij zijn toch hetzelfde niet. Vroeger gold gewoonlijk de onderscheiding van Aristoteles, dat wetenschap bestond in cognitio rei per causam *proximam*, wijsheid daarentegen zich uitstrekte naar cognitio rei per causam *primam*, en deze onderscheiding blijft tot op den huidigen dag van kracht. Wel is waar is in de vorige eeuw, uit reactie tegen de aprioristische speculatie van Hegel en zijne school, de wijsheid van de erve der kennis verbannen, en aan alle metaphysica het bestaansrecht ontzegd. Wetenschap moest in positivitischen zin tot het onderzoek der verschijnselen en van hun onderling verband, den nexus rerum, zich beperken. En zoolang de wetenschap zelve in den waan leefde en anderen de illusie schonk, dat zij alle raadselen van wereld en leven oplossen zou, kon zij in naïeve onschuld alle wijsbegeerte overbodig achten. Maar toen bij voortgezet onderzoek de mysteriën van alle zijden toenamen, moest ook de wijsheid vanzelf wel weer hare rechten laten gelden en op het veld van

---

1) WILLMANN, Geschichte des Idealismus II 993.

2) De naam Sophoi, wijzen, die eerst bij de Grieken in gebruik was, werd volgens het verhaal van Cicero door Pythagoras in philosophoi, wijsgeeren veranderd, want aan God alleen kwam wijsheid toe, menschen kunnen alleen begeeren en streven naar wijsheid.

menschelijke kennis eene plaats voor zich opeischen. Metaphysica, philosophie, wereld- en levensbeschouwing vieren tegenwoordig dan ook haar glorieuzen terugkeer, niet alleen in theologie en geesteswetenschappen [1]), maar ook in de wetenschap der natuur [2]). De menschelijke geest laat zich bij zijn zoeken naar kennis geen grenzen stellen, zelfs niet door Kant en Comte. Als de wetenschap zijn dorst naar waarheid niet lescht, strekt hij begeerig naar de bron der wijsheid zich uit. Hij heeft immers niet alleen een waarnemingsvermogen en een verstand, maar ook eene rede, die alleen in het „Unbedingte" rust en bevrediging kan vinden.

Het onderscheid der wijsheid van de wetenschap snijdt echter haar band met deze niet door. Van aprioristische speculatie is ware wijsheid niet gediend; het is haar niet om ijle theorieën, maar om kennis der werkelijkheid te doen. Zooals de zinlijke waarneming de grondslag is van alle wetenschap, zoo zijn en blijven de resultaten der wetenschap het uitgangspunt der wijsbegeerte. Maar toch is het onjuist, dat de philosophie niets anders wezen zou dan samenvatting van de resultaten der verschillende wetenschappen en ze alleen in elkaar zou hebben te

---

[1]) Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901. Joh. Wendland, Philosophie und Religion, Theol. Stud. u. Krit. 1903 bl. 517—585. Pfennigsdorf, Theologie und Metaphysik, Theol. Rundschau 1904 bl. 399—413. Groenewegen, De Theologie en hare wijsbegeerte. Amsterdam 1904.

[2]) Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig 1902. Id. Grundriss der Naturphilosophie. Leipzig Reclam 1908. Reinke, De Welt als That[3]. Berlin 1903. Driesch, Naturbegriffe und Natururtheile. Leipzig Engelmann 1904. Alfred Dippe, Naturphilosophie. Krit. Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit. Munchen Beck 1907.

zetten als de raderen van een uurwerk [1]). Wijsheid is op wetenschap gegrond, maar blijft bij haar niet staan. Ze streeft boven de wetenschap uit en zoekt tot de prima principia door te dringen. Zij doet dat reeds, als zij eene speciale groep van verschijnselen, godsdienst, zeden, recht, geschiedenis, taal, cultuur enz. tot voorwerp van haar denkende beschouwing maakt en er de leidende ideeën in tracht op te sporen. Maar zij doet dit bovenal, als zij naar de laatste gronden van alle dingen zoekt en daarop eene wereldbeschouwing bouwt.

Indien dit nu de natuur en de taak der wijsbegeerte is, dan onderstelt zij in nog sterker mate dan zinlijke waarneming en wetenschap, dat de wereld in gedachte rust en dat ideeën alle dingen beheerschen. Wijsheid is er niet dan in en uit het geloof aan een rijk van onzienlijke en eeuwige dingen. Zij is gebouwd op de realiteit der ideeën, omdat zij inderdaad is „Wissenschaft der Idee"; omdat zij de idee van het geheel in de deelen, van het algemeene in het bijzondere zoekt [2]). Stilzwijgend gaat zij dus uit van het Christelijk geloof, dat de wereld door wijsheid is gegrond en in haar geheel en in al hare deelen wijsheid openbaart, Ps. 104 : 24, Spr. 3 : 19, 1 Cor. 1 : 21. Het is dezelfde Goddelijke wijsheid, die de wereld organisch tot één geheel verbindt en in ons den drang naar eene „einheitliche" wereldbeschouwing plant. Indien deze mogelijk is, dan kan dit alleen daaruit verklaard worden, dat de wereld een organisme is en dus eerst als zoodanig is gedacht. Dan alleen heeft philosophie en wereldbeschouwing recht en grond van bestaan,

[1]) PESCH, Die grossen Welträthsel². Freiburg 1892 I 69.
[2]) TRENDELENBURG, Logische Untersuchungen I 5. 6 II 461.

als ook op dit hoogtepunt der kennis subject en object samenstemmen, als de rede in ons beantwoordt aan de principia van alle zijn en kennen. En wat de wijsbegeerte alzoo naar haar wezen eischt, dat wordt ons gewaarborgd en verklaard door het getuigenis Gods in zijn woord. Het is dezelfde Goddelijke wijsheid, die aan de dingen existentie en aan onze gedachte objectieve geldigheid geeft; die aan de dingen kenbaarheid en aan ons verstand denkkracht schenkt; die de dingen *werkelijk* en onze denkbeelden *waar* doet zijn. Het intelligibele in de dingen is de inhoud van ons intellect. Beide, het zijn en het kennen, hebben hun ratio in het Woord, waardoor God alle dingen schiep [1]).

Van dit hooge en heerlijke standpunt, waarop de Christelijke wijsheid ons plaatst, valt er ten slotte een verrassend licht op de verhouding van religie en philosophie. Beider verwantschap is door alle groote denkers gevoeld en erkend. Maar Hegel werd door zijne dialectische methode tot de opvatting geleid, dat de godsdienst primitieve wijsbegeerte, de in allegorie gehulde aanschouwelijke metaphysica van het volk, en de wijsbegeerte dus de in begrippen omgezette religie der denkers was. Maar daarmede deed hij aan het wezen van beide, met name van de religie, te kort. Want al ware het ook, dat de wijsbegeerte eene volledige verklaring der wereld en een volkomen zuiver begrip van God kon geven, daaraan zou de mensch toch niet genoeg hebben. De dorst van zijn hart gaat uit, niet allereerst naar een zuiver Godsbegrip, maar naar den levenden God zelven. Een mensch vindt geen rust, voordat God *zijn* God en *zijn* Vader geworden

---

1) WILLMANN, Geschichte des Idealismus I 279. 433 v. 541 enz.

is. En nu moge de wijsbegeerte nog zulk eene heerlijke taak en roeping hebben, God zelven vinden wij aan hare hand niet; tot Hem naderen wij, met Hem treden wij in gemeenschap alleen in den weg der religie. Er is ook voor den diepsten denker geen rechtvaardiging uit het begrip [1]), maar alleen uit het geloof. Jezus sprak, Gode zij dank, niet de wijzen en verstandigen, maar de kinderkens, de kinderkens ook onder de wijsgeeren, zalig. Beter was dan nog de voorstelling van Schleiermacher, die religie en philosophie afleidde uit twee geheel onderscheidene behoeften en functiën van de menschelijke natuur en daarom aan beide eene duurzame plaats in het menschelijk leven verzekerde. Maar ook dit dualisme bevredigt niet. Want de philosophie beperkt zich niet tot het eindige en komt dus ook met God als laatste oorzaak aller dingen in aanraking; en de religie, den mensch in de eerste plaats in gemeenschap met God brengend, bepaalt daardoor ook zijne verhouding tot alle schepselen; zij gaat in gevoelsaandoeningen niet op, maar sluit zeer concrete voorstellingen in en bevat in kiem altijd eene gansche wereldbeschouwing [2]).

Nu is eene wereldbeschouwing uit den aard der zaak altijd „einheitlich"; zoolang wij al de rijken en sferen der schepping niet als deelen van het geheel hebben begrepen, is onze wereldbeschouwing niet afgerond en voltooid. Natuurlijk is het hierbij de vraag niet, of wij

---

[1]) Gelijk Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA zegt, Allegorische Interpretatie 1904 bl. 28.

[2]) Over het onderscheid van philosophie en wereldbeschouwing, vergelijke men HANS RICHERT, Philosophie, ihr Wesen, ihre Probleme, ihre Literatur. Leipzig Teubner 1912 bl. 18 v.; over dat tusschen wereldbeeld en wereldbeschouwing, C. PENZIG, Die Weltanschauungen der Gegenwart. Leipzig Quelle und Meyer 1907 bl. 1 v.

het zoover reeds hebben gebracht of ooit zullen brengen, maar het begrip sluit harmonische eenheid in. Doch dan kan er ook geene verschillende wereldbeschouwing wezen in de religie en in de philosophie, voor het volk en voor de geleerden, voor de school en voor het leven. Indien religie in kiem eene wereldbeschouwing bevat, en philosophie, zoekend naar den laatsten grond aller dingen, altijd naar God zoekt, dan volgt daaruit vanzelf, dat zij, bij alle onderscheid, innerlijk in het wezen der zaak moeten samenstemmen en niet met elkander strijden kunnen.

Aan dezen eisch voldoet alleen de Christelijke wereldbeschouwing. Want deze doet ons één God kennen, den levenden en waarachtigen God, en snijdt alle polytheïsme bij den wortel af. Er is niet een andere God voor het kind en den grijsaard, voor den eenvoudige en den geleerde, voor het hart en het hoofd. De scheiding, thans weer in navolging van de gnostiek door velen tusschen exoterische en esoterische leer, tusschen voorstelling en begrip, tusschen feit en idee gemaakt, is principiëel onaannemelijk. Want behalve dat zij in de practijk, in paedagogisch opzicht, tot allerlei misverstand en tot onware gedragingen aanleiding geeft, miskent zij zoowel de ideeënrijke realiteit van het zijn, als de gebondenheid van het bewustzijn aan de wereld der realiteit. Onjuist is het, dat waarheid alleen te vinden is *in* en *voor* het begrip, en dat alles daarbuiten beeld en gelijkenis is [1]). Want wij hebben noch aan blinde feiten noch aan ledige ideeën genoeg. In de Christelijke religie zijn beide daarom ten nauwste vereenigd. Schepping en herschepping zijn daden Gods in den tijd, maar tegelijk belicha-

[1]) Dr. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, t. a. p. bl. 28 v.

ming van Zijn eeuwigen raad. De philosophie, die aan haar eigen idee getrouw blijft en zich niet in ijdele speculatie verliest, leidt daarom op tot dienzelfden God, dien de Christelijke religie ons als een God van wijsheid en genade openbaart. En de Christelijke religie maakt ons door hare revelatie met datzelfde theïsme bekend, dat bij onbevooroordeeld onderzoek de grondslag van alle wetenschap en wijsbegeerte blijkt te zijn. Het is dezelfde God, dien vrome en wijsgeer behoeven en die aan beide in Zijne werken zich kenbaar maakt. Het is hetzelfde Woord, dat alle dingen heeft gemaakt en in de volheid des tijds vleesch is geworden. Het is dezelfde Geest, die het gelaat des aardrijks vernieuwt en het hart van den zondaar verandert. En daarom: verus philosophus amator Dei, en: Christianus verus philosophus [1].

---

[1]) Verg. LACTANTIUS, die in het vierde boek van zijne Divinae Institutiones eene verhandeling geeft de vera sapientia et religione en daarin het onverbrekelijk verband van beide aantoont.

II.

Zijn en Worden.

Het tweede probleem, dat in eene wereldbeschouwing aan de orde komt, is dat van zijn en worden, van eenheid en veelheid, van God en wereld. En ook hiervoor is het Christendom van fundamenteele beteekenis.

Bij den eersten aanblik doet de wereld zich aan ons voor als eene chaotische veelheid van verschijnselen, als een oneindig aantal van dingen, die voortdurend opkomen en verdwijnen als de golven in den oceaan. Maar als we ons laten leiden door den eenheidsdrang van onzen geest en dieper in de verschijnselen inzien, ontdekken wij in de veelheid eene samenstemming en doelmatigheid, die ons tot de overtuiging brengt, dat de wereld geen product van zelfstandige, toevallig samenkomende elementen kan zijn. Van ouds stonden in de philosophie dan ook twee richtingen tegenover elkaar. Volgens de eene was er geen worden maar louter zijn; verandering en beweging waren schijn, tijd en ruimte slechts subjectieve modi cogitandi; het begrip van het worden sloot zelfs eene antinomie in, want een ding moest dan zichzelf blijven en toch tegelijk in iets anders overgaan. En volgens de

andere richting was het zijn juist niets dan een „Gedankending"; alleen het worden heeft realiteit, alles is onbestendig behalve de onbestendigheid, alles vloeit, tout est relatif et seul le relatif est absolu. En wel is het worden eene tegenstrijdigheid, maar deze is, als de identiteit van het zijn en het niets, noodwendig en aan het absolute zelf eigen; het ligt in de natuur van het wordende absolute, zichzelf te weerspreken en door voortdurende tegenspraak met zichzelf tot volle ontwikkeling te komen.

Tusschen deze beide eenzijdige richtingen in hebben andere denkers dan naar eene „Vermittelung", eene verzoening gezocht. Zoo beproeft de atomistiek de wereld uit eene mechaniek van onveranderlijke, stoffelijke, ziellooze atomen te verklaren. Vrucht niet van exact onderzoek maar van wijsgeerig nadenken, kwam zij in de oudheid reeds voor en werd ze, vooral sedert het midden der vorige eeuw, als de solutie van het wereldprobleem aangeprezen. Verschillende oorzaken, zooals de reactie tegen de speculatieve philosophie, de bloei der natuurwetenschap en de materiëele welvaart, hebben haar geruimen tijd de heerschappij over de geesten verschaft. Anders ware het haast niet te begrijpen, dat zulk eene wereldbeschouwing bij verstandige menschen ingang heeft kunnen vinden. Nog altijd geldt daartegen het afdoend bezwaar, dat een toevallige worp van duizenden letters nooit eene Ilias voortbrengt.

In de latere jaren is er dan ook eenige verandering ingetreden. Eerst sprak een enkele het schuchter uit, dat leven en bewustzijn, vrijheid en doelmatigheid niet mechanisch uit stofwisseling waren te verklaren; er behoorde moed toe, om dit uit te spreken, want wie het

waagde, boette er allicht in sommige kringen zijn wetenschappelijken naam bij in; de „Sieben Welträthsel" van Dubois-Reymond waren, volgens Haeckel, het bewijs van zijn intredenden ouderdom en van zijne verzwakte denkkracht [1]), en de ontvangst, die ten jare 1904 op het congres voor philosophie te Genève aan den Kieler Hoogleeraar Reinke met zijn onderwerp: het neo-vitalisme en de beteekenis der finaliteitsleer in de biologie, te beurt viel, gaf aanleiding tot de vraag, of ook philosophen nog bevooroordeeld kunnen zijn [2]). Maar langzamerhand is het aantal toch toegenomen van hen, die de mechanische verklaring der verschijnselen gansch onvoldoende achten. Als het ware in hun naam getuigde Oscar Hertwig voor enkele jaren, „dass die Erklärung der Welt als eines Mechanismus sich stossender Atome nur auf einer Fiktion beruht, welche zur Darstellung mancher Verhältnisse nützlich sein mag, aber doch nicht der Wirklichkeit selbst entspricht" [3]).

Weerspraak is er vooral gekomen van den kant der biologie. Het probleem van het leven bleef staan en ging voor het mechanisch monisme niet uit den weg. Naarmate het dieper onderzocht werd, bleek het te meer een mysterie te zijn. Haeckel mocht zijn oude standpunt handhaven en het neovitalisme eene „furchtbare cerebrale Epidemie" noemen, waarover hij zich alleen troosten kon met de hoop, dat zij spoedig voorbij zou gaan [4]); hij moest het toch aanzien, dat velen, en onder hen zelfs sommige van zijne leerlingen, in de biologie tot de eerst

---

[1]) HAECKEL, Die Welträthsel 1899 bl. 118.
[2]) Handelsblad 16 Sept. 1904.
[3]) Die Entwicklung der Biologie im 19 Jahrhundert. Jena 1900 bl. 30.
[4]) HAECKEL, Die Welträthsel, bl. 444 v.

versmade levenskracht tervgkeerden. Pasteur toch toonde aan, dat ook voor de mikroben de wet gold: omne vivum ex vivo. De onderzoekingen van Mohl en Nägeli, van Remak, Kölliker en Virchow brachten aan het licht, dat de vermeerdering van cellen alleen door voortplanting geschiedde en dus naar den regel plaats had: omnis cellula e cellula. Trots allen vooruitgang der wetenschap bleef, gelijk Hertwig zegt, de klove tusschen de levenlooze en de levende natuur bestaan; in plaats van gevuld, was ze alleen nog breeder en dieper geworden. De machinentheorie van het leven bleek valsch te zijn. Er werkten in de wereld nog andere dan chemische en physische krachten [1]).

Deze reactie in de biologie heeft tengevolge gehad, dat velen de materialistisch-mechanische wereldbeschouwing voor de dynamische of de energetische hebben ingewisseld. De natuurwetenschap heeft altijd met vier grond-

---

[1]) Hertwig t. a. p. bl. 9. 24. Verg. ook Reinke, Die Welt als That 155 v. Driesch, Naturbegriffe und Natururtheile 1904 bl. 97—127. Ed. von Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie, Archiv für system. Philos. 1903 bl. 139—174. 331—376. Otto, Darwinismus von heute und Theologie, Theol. Rundschau, 1903—1904, vooral 1904 bl. 540. Otto, Die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1903 bl. 179—213. Otto, Die Ueberwindung der mechan. Lehre vom Leben in der heutigen Naturwissenschaft, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1904 bl. 234—272. Dr. R. P. Mees, De mechanische verklaring der levensverschijnselen, 1899. Dr. L. Bouman, Over theoretische Biologie. Orgaan van de Christ. Vereen. v. Natuur- en Geneeskundigen in Nederland. Derde jaargang 1904 bl. 43—67. Rijnberk, Over het begrip Leven. Haarlem Bohn 1909. Enklaar, Levende en levenlooze stof. Onze Eeuw 1910 bl. 379—414. Godefroy, De levenskracht in de hedendaagsche wetenschap, Theol. Tijdschr. 1912 bl. 411—420.

begrippen te doen: ruimte, tijd, substantie en energie [1]). Over de beide eerste bestaat er in zoover geen verschil van gevoelen, als allen deze vormen van het naast en het na elkaar bestaan der dingen, hetzij dan in realistischen hetzij in idealistischen zin, moeten aannemen. Maar anders is het gesteld met de beide andere begrippen substantie en energie (quantiteit en causaliteit; stof en kracht). Terwijl het materialisme de stof voor eene eeuwige substantie en de kracht voor hare eigenschap houdt, ziet omgekeerd het dynamisme in de kracht het oorspronkelijke en in de materie het afgeleide. De oerbestanddeelen der dingen zijn naar deze theorie onstoffelijke, punctueele d. i. in bepaalde punten van de ruimten zich bevindende, en met bepaalde energieën toegeruste krachtcentra of dynamiden; om echter het phaenomenon van de materie te kunnen verklaren, wordt aan deze dynamiden eene „materiirende" kracht toegekend, welke de verschijning van eene materieele ruimtevulling te voorschijn roept [2]).

Ofschoon deze dynamische wereldbeschouwing nu in zoover te waardeeren is, als zij de ongenoegzaamheid van het materialisme in het licht stelt, wordt zij toch zeker door niet minder ernstige bezwaren gedrukt. Reeds aanstonds blijkt het onmogelijk te zijn, van deze oerbestanddeelen der dingen zich eene eenigszins klare voorstelling of heldere gedachte te vormen. Als zij inderdaad zijn wat ze heeten, dan kunnen ze niet anders gedacht worden dan als mathematische punten of als bestaande

---

[1]) ED. VON HARTMANN, Die Weltanschauung der modernen Physik. Leipzig 1902, bl. 186. DRIESCH. t. a. p. blz. 38.

[2]) ED. VON HARTMANN, Die Weltanschauung der modernen Physik, blz. 183 v. LIEBMANN, Gedanken und Thatsachen II 128—132.

op de wijze der geesten of zielen, dat is als entia simplicia, met eene existentia definitiva. Zulke entia mogen en kunnen zij echter niet zijn, want zij bestaan louter in krachtcentra of dynamiden. Maar hoe is daaraan een reëel, objectief bestaan toe te kennen? Indien men daarentegen de objectieve realiteit der dynamiden wil handhaven, bestaat daartoe geene andere mogelijkheid, dan zoo dat men ze opvat als werkingen van het éene, absolute zijn. In dezen vorm komt het dynamisme bij Ed. von Hartmann voor. Hij erkent, dat „Thatigkeit ohne ein Thätiges" niet kan bestaan, dat krachten zonder meer de verschijning van materie en begrensde lichamen niet mogelijk maken, en hij concludeert daarom, dat de atomen in de absolute substantie die substantie terugbekomen, welke hun op zichzelf werd ontzegd; „durch Anlehnung an die absolute Substanz hören sie auf, Thätigkeiten ohne ein Thätiges zu sein, d. h. ontologisch in der Luft zu schweben" [1]). De wijsgeer van het onbewuste heeft dan ook niet nagelaten, uit de verandering, die in de natuurbeschouwing zich heeft voorgedaan, munt te slaan voor zijne monistische philosophie. Maar deze verandering blijkt daardoor bij velen in niet veel anders bestaan te hebben, dan in een omkeer van het materialisme naar het pantheïsme, van het atomisme tot het dynamisme. Een omkeer, die ten deele zelfs bij Haeckel valt waar te nemen, als hij de atomen levende, met kracht en stof, met geest en materie toegeruste elementen noemt [2]). Hylozoïsme en panpneumatisme zijn elkander genaderd, doordat het

---

[1]) Ed. von Hartmann, die Weltanschauung der modernen Physik bl. 204—209. Id. Die Philos. des Unbewussten, Eilfte Auflage II 495.

[2]) Haeckel, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft 1893 bl. 14, 17, 33.

eerste tot het denkbeeld van „bewuste materie" is opgeklommen, en het tweede tot dat van „onbewusten geest" is afgedaald [1]).

Wanneer men echter met het empiriocriticisme van zulk eene speculatie niet gediend is en al het absolute en transcendente uit de wetenschap verwijderen wil, dan spreekt het vanzelf, dat ook de dynamiden een nog veel te metaphysisch karakter dragen. Atomen en dynamiden zijn immers dan onwaarneembaar en alleen te danken aan de platonische methode, om begrippen te hypostaseeren en er eene realiteit buiten het bewustzijn aan toe te kennen; en met deze methode dient volgens deze richting ten eenenmale gebroken te worden. Wij moeten ons houden aan wat positief gegeven is en mogen daarachter niet teruggaan. Gegeven zijn nu, volgens Mach, Ostwald, Helm e. a., alleen energieën, werkingen. Alwat wij van de buitenwereld weten, kunnen wij uitdrukken „in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energieen." Verder kunnen wij met onze wetenschap niet komen. Energieën zijn de laatste gegevens, de reëele feiten, waartoe wij hebben terug, en vanwaar wij dus altijd weer hebben uit te gaan. Materie en geest, subject en object, het physische en psychische, substanties en „Dinge an sich" hebben geen objectief bestaan, maar zijn niets dan eene door ons verstand saamgevatte groep van verschillende energieën [2]).

Evenmin als het atomisme, is echter ook deze energetiek voor den toets der critiek bestand. Want indien men de energieën nog als objectieve realiteit handhaaft, maakt

---

[1]) ED. VON HARTMANN, Die Philos. des Unbew. Eilfte Aufl. III bl. VII.

[2]) HÖNIGSWALD, t. a. p. EISLER, Wörterbuch art. Energie, Materie.

men zich op dit standpunt aan eene schromelijke inconsequentie schuldig. Als al het transcendente en metaphysische gebannen moet worden, dan is het ook ongeoorloofd, van de objectieve realiteit der energieën te spreken. Gegeven zijn dan werkelijk alleen de gewaarwordingen van toon en kleur, van druk en stoot, van beweging en verandering. Wie daaruit tot objectieve energieën besluit, verlaat het positief gegevene en gaat over op het standpunt van het transcendentaal realisme. Indien echter de wettigheid der conclusie van de verschillende gewaarwordingen tot objectief bestaande energieën verdedigd wordt, dan ligt het voor de hand, dat naar dienzelfden regel ook uit de energieën tot hare substanties en dragers besloten mag worden. Want eene kracht laat zich zonder substantie niet denken, eene werking niet zonder iets dat werkt, en eene beweging niet zonder iets, dat beweegt. Uit louter formeele, ideëele betrekkingen laat zich geen reëele natuur opbouwen.

Maar er is tegen dynamisme en energetiek beide eene nog ernstiger bedenking in het midden te brengen. Laat het wezen der materie ons onbekend zijn, wij hebben toch allen door de ervaring bewustzijn van eene reeks van eigenschappen, die alleen door eene stoffelijke substantie veroorzaakt kunnen zijn. Hoe zouden ondoordringbaarheid, zwaarte, traagheid, uitbreiding, zichtbaarheid ooit uit dynamiden of energieën afgeleid en verklaard kunnen worden? Indien wij uit deze eigenschappen niet tot eene stoffelijke substantie besluiten mogen en de materie voor een droombeeld en eene illusie hebben te houden, dan blijven echter niet alleen die eigenschappen onverklaard, maar wordt ook alle zekerheid aan onze kennis ontnomen. De dingen zijn dan in zich zelve iets

gansch anders, dan wat de nauwkeurigste waarneming van hunne eigenschappen ons doet denken. Zij doen zich aan onze gewaarwordingen gansch anders voor, dan zij werkelijk zijn. Onze zintuigen verliezen haar betrouwbaarheid, onze zinlijke kennis wordt afgeschoven van haar fundament, en het besluit uit de verschijning tot het zijn lijdt schipbreuk. Wij zijn bij het illusionisme uitgekomen en laten alle wetenschap in scepticisme ondergaan [1]).

Tot atomen of dynamiden (energieën) is alzoo de wereld niet te herleiden. De grondbegrippen stof en kracht zijn samen, en nog veel meer ieder afzonderlijk, ongenoegzaam, om ons eene verklaring te geven van den onuitputtelijken rijkdom der verschijnselen, die in de natuur zich aan ons voordoen. Zelfs Plato, die aan de zinlijke wereld, en Aristoteles, die aan de ideeënwereld te kort deed, hebben alle eenzijdigheid hier niet kunnen mijden. De volle waarheid wordt ons eerst door de Schrift aan de hand gedaan, als ze leert, dat de dingen, omdat ze uit gedachten van Gods *πολυποικιλος σοφια* zijn voortgekomen, onderling door een eigen aard en naam onderscheiden zijn, en dat zij dus in hunne veelheid toch één en in hunne eenheid toch verschillend zijn.

De natuur is dus in de opvatting der Christelijke religie veel ruimer en rijker dan het begrip, dat van haar in de hedendaagsche natuurwetenschap wordt gevormd. En dat was in vroeger dagen algemeen het geval. Natuur

---

[1]) Tegen de energetiek, Ed. von Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik 190—199. Philos. des Unbew. II 488 v. Reinke, Das energetische Weltbild, Deutsche Rundschau, März 1903, bl. 358 v. Die Welt als That 142 v.

omvatte al het geschapene, het geestelijke zoowel als het stoffelijke. Soms werd het begrip nog verder uitgebreid en ook op den Schepper toegepast. God was de natura naturans, de natura summa; en al het zijnde, zoowel het onzienlijke als het zienlijke, het scheppende als het geschapen zijn, werd onder den éénen naam van natuur samengevat. Maar ook als men het begrip, gelijk in den regel geschiedde, tot de schepselen beperkte, dacht men daarbij volstrekt niet alleen aan de stoffelijke, maar evenzeer aan de geestelijke schepselen. Er was zoowel eene natura spiritualis als eene natura corporalis, en dus niet alleen eene physica corporis, maar ook eene physica animae. Gewoonlijk werd de physica wel tot de scientia corporis naturalis beperkt, maar ze had dan toch naast zich de pneumatica, die de leer van God, van de engelen en van de zielen behandelde [1]. Maar langzamerhand heeft natuur en physica eene veel engere beteekenis verkregen; natuur duidt thans gewoonlijk slechts aan „das sinnlich Aeusserliche und dem Geist Entgegengesetzte," en physica is geworden de wetenschap van de molaire en moleculaire bewegingen, de leer van de wetten der in de levenlooze natuur voorkomende verschijnselen [2].

Op dit beperkte terrein der natuur heeft de mechanische verklaring der verschijnselen volkomen recht van bestaan; er is niemand, die eraan denkt, dit te betwisten. Maar het is eenzijdig, om dit kleine deel der natuur met de natuur zelve in hare geheelheid gelijk te stellen en de methode, die hier terecht wordt toegepast, aan alle andere verschijnselen aan te leggen. Toch is dit door de voor-

---

[1]) ALSTED, Encyclopaedia septem tomis distincta. Herborn 1630 I 631. 668.

[2]) EISLER, Wörterbuch s. v. Natur, Physik.

standers der atomistisch-mechanische wereldbeschouwing menigmaal geschied. Haeckel vat het monisme in dien zin op, dat er maar ééne „Weltgesetzlichkeit" is, n.l. het causale mechanisme en noemt alle andere theorieën eenvoudig dualistisch, transcendent en supranaturalistisch. Als Dubois-Reymond leven en bewustzijn uit stofwisseling onverklaarbaar acht, geeft hij daarmede een program van metaphysisch dualisme [1]. Als Wundt ‚de psychologie nog als eene bijzondere geesteswetenschap handhaaft, dan heeft hij het monistisch, materialistisch standpunt voor het dualistische en spiritualistische ingeruild [2]. De opvatting van de ziel als een zelfstandig, onstoffelijk wezen, is dualistisch en supranaturalistisch. „Denn sie behauptet die Existenz von Kräften, welche ohne materielle Basis existiren und wirksam sind; sie fusst auf der Annahme, dass ausser und über der Natur noch eine geistige Welt existire, eine immaterielle Welt, von der wir durch Erfahrung nichts wissen und unserer Natur nach nichts wissen können" [3]. Zoo ook, wanneer Karl Ernst von Baer bij de organische lichamen van eene „Zielstrebigkeit" spreekt, heeft hij volgens Haeckel zijne oorspronkelijke inzichten bij toenemenden ouderdom en onder mystische invloeden gewijzigd en voor eene dualistische beschouwing ingeruild [4]. Natuur wordt dus eenvoudig met de wereld der physische verschijnselen vereenzelvigd, en de mechanische verklaring tot de eenig wetenschappelijke verheven; alwat daarboven uitgaat, is supranatureel, een wonder, en wonderen zijn natuurlijk onmogelijk!

---

[1]) HAECKEL, Die Welträthsel bl. 209.
[2]) ib. bl. 117. 109.
[3]) ib. bl 105.
[4]) ib. bl. 308,

Maar hoe eenzijdig en bekrompen deze opvatting van natuur en wetenschap ook is, zij blijft nog altijd vele harten bekoren [1]). Ook wie de mechanische wereldbeschouwing als onhoudbaar hebben prijsgegeven, blijven haar toch heimelijk nog huldigen als het ideaal der wetenschap. Noode wordt van een of ander gebied toegegeven, dat daar de mechanische verklaring onvoldoende is en door eene teleologische moet vervangen of aangevuld worden. Zoo erkent Reinke wel, dat er in de levende natuur naast causale ook finale oorzaken werken, maar voor de anorganische natuur neemt hij uitsluitend „Kausalwirkungen" aan [2]). En elders geeft hij den indruk, dat eene „kosmische Vernunft" alleen voor de verklaring van de organische wezens moet aangenomen worden, en aan de onveranderlijke natuurwetten gebonden en door haar beperkt is; zij schijnt geen schepper aller dingen te zijn, maar alleen een „Weltuhrmacher", „die oberste Ursache in Bezug auf das Dasein der Organismen" [3]). Anderen kennen aan het teleologische principe een nog kleiner werkkring toe. Wijl doel zonder bewustzijn onmogelijk en het heerschen eener rede in de wereld onbewijsbaar is, kan er volgens L. Stein eerst van doel gesproken worden, als er een organisch wezen met bewustzijn in de wereld optreedt; er is dus geen trancendente, maar alleen immanente teleologie [4]).

Maar deze opvatting is zoo dualistisch, dat zij niemand op den duur bevredigen kan. Natuur en geschiedenis

---

[1]) BUSSE, Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig 1903 bl. 23. 414.

[2]) REINKE, Die Welt als That 259.

[3]) i. b. bl. 297 v.

[4]) STEIN, An der Wende des Jahrhunderts bl. 17 v.

kunnen niet op die wijze gescheiden naast en vijandig tegenover elkander staan. Uit logisch oogpunt beschouwd, zou de mechanische wereldbeschouwing dan nog de voorkeur verdienen, omdat zij zulk eene scheur in de wereld en zulk eene breuk in ons denken vermijdt.

De theorie echter, dat de wereld als eene machine begrijpelijk zou zijn, is niets dan een armzalig vooroordeel. Reeds het weten in physica en chemie, dat slechts op een betrekkelijk klein deel der werkelijkheid betrekking heeft, is stukwerk, en stuit rondom op grenzen van kennis. Ook de natuur in hare meer eenvoudige, anorganische verschijnselen biedt, volgens Nägeli, aan de wetenschap dezelfde moeilijkheden, als het ontstaan van gewaarwording en bewustzijn [1]). De onderzoekingen in de chemie hebben in de laatste jaren zoo duidelijk mogelijk aangetoond, dat de wereld van het kleine even wonderlijk is als die van het groote, en voor den onbevangen beschouwer vol raadselen en mysteriën is [2]). Het kleinste lichaampje, dat bij sterke verlichting waargenomen kan worden, is nog weer eene wereld op zichzelve; en de atomen, vroeger als zoo eenvoudig beschouwd, blijken innerlijk even raadselachtig te zijn als de sterren aan het firmament [3]). En deze geheimzinnigheid der wereld neemt toe, als we van het levenlooze tot het levende, van de stof tot den geest, van de natuur tot de geschiedenis overgaan. Deze rijkdom van zijn, waarvan het onbekende duizendmaal grooter dan het bekende is, spot met de verklaring uit eene mechaniek van atomen.

[1]) Hertwig, Die Entwicklung der Biologie im 19 Jahrh. bl. 27. 28.

[2]) Prof. Dr. P. Gruner, Die Welt des unendlich Kleinen. Naturwiss. Verslag. Godesberg.

[3]) Dr. J. Classen, Naturwiss. Erkenntniss und der Glaube an Gott. Hamburg Boysen 1903.

Dan alleen komt èn de eenheid èn de verscheidenheid, zoowel het zijn als het worden tot zijn recht, als wij de mechanische en dynamische wereldbeschouwing door de organische [1]) vervangen. Volgens deze is de wereld geen eentonig eenerlei, maar zij bevat eene volheid van zijn, eene rijke afwisseling van verschijnselen, eene bonte veelheid van schepselen. Deze „Verschiedenheit der Dinge ist die Voraussetzung des ganzen Weltprozesses, wenn derselbe etwas bewirken soll, was es selbst anfangs nicht ist [2])". Er zijn levenlooze en levende, anorganische en organische, onbezielde en bezielde, onbewuste en bewuste, stoffelijke en geestelijke schepselen, die onderling in aard verschillend, toch alle opgenomen zijn in de eenheid van het geheel.

Deze organische beschouwing heeft al terstond boven de mechanische dit voor, dat zij ruimer is van hart en breeder van blik. De mechanische beschouwing is exclusief, zij eischt de gansche wereld voor zich op. Maar de organische beschouwing erkent ook het goed recht der mechanische verklaring, op haar terrein en binnen de door de natuur zelve haar gestelde grenzen. Zij komt alleen op tegen den aprioristischen eisch, dat leven, bewustzijn, vrijheid, doel zich mechanisch *moeten* laten verklaren, omdat elke andere verklaring onwetenschapprlijk zou zijn. Want als een wetenschappelijk onderzoeker de mechanische verklaring van het leven onmogelijk acht en dan tot de hypothese der levenskracht de toevlucht neemt, is hij —

---

[1]) Over het begrip organisch en mechanisch raadplege men Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig Veit 1904 bl. 125—150.

[2]) Portig, aangehaald Beweis des Glaubens, Sept.—Okt. 1904 bl. 259.

afgezien van de materiëele juistheid zijner hypothese — formeel daartoe evenzeer gerechtigd, als wanneer een ander uit de verschijnselen, die hij waarneemt, tot atomen of dynamiden, tot krachten of wetten besluit. Met dualistisch supranaturalisme heeft dit niets van doen. Ziel en leven, bewustzijn en vrijheid, geest en gedachte zijn evengoed verschijnselen in de door ons waargenomen natuur als stof en kracht en hebben dus op verklaring recht [1]).

De organische beschouwing erkent dus en gaat uit van de verscheidenheid der schepselen, gelijk de natuur zelve ons die zien laat. Zij komt niet met eene theorie tot de natuur, maar neemt haar, gelijk zij zich geeft. Zij beperkt het begrip der natuur niet, en laat hare grenzen niet met het physische saamvallen; zij vereenzelvigt niet de causale met de mechanische orde; en zij dwingt de psychische verschijnselen niet van te voren in het keurslijf van een vooropgezet systeem. Maar in die verscheidenheid accepteert zij toch ook ten volle de eenheid en harmonie, welke in de wereld waar te nemen valt. Terwijl de mechanische beschouwing de wereld objectief in atomen, en subjectief in gewaarwordingen uiteen laat vallen, en dus nooit anders krijgen kan dan eene toevallige, nominalistische eenheid, gaat volgens de organische beschouwing het geheel aan de deelen, de eenheid aan de veelheid vooraf. Eigenlijk zijn er dus maar twee wereldbeschouwingen, de theïstische en de atheïstische. Want de vraag, die scheiding brengt, luidt aldus: wat heeft de prioriteit, de geest of de stof, het denken of het zijn, het woord of

[1]) Ed. von Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie, Archiv. f. syst. Philos. 1903 bl. 345. Id. Philos. des Unbew. III bl. VI.

de „daad,” het bewuste of het onbewuste, God of de wereld? Want of men de oorzaak aller dingen al rede, geest, wil noemt, dit maakt geen verschil, als men met het pantheïsme het kenmerkende daarvan toch weer aan het absolute ontzegt. En op die vraag geeft de Christelijke, dat is de organische beschouwing ten antwoord, dat de gedachte aan het zijn, het woord aan de daad voorafgaat. Alle dingen zijn kenbaar, omdat zij eerst gedacht zijn. En omdat zij eerst gedacht zijn, kunnen zij onderling verscheiden en toch één zijn. Het is de idee, die in het organisme de onderscheidene deelen bezielt en beheerscht [1]).

Deze vraag naar de prioriteit van denken of zijn keert bij ieder onderdeel van de schepping terug, van de eenvoudigste verschijnselen af tot de meest ingewikkelde toe. Zij doet zich ook reeds voor bij het nadenken over de laatste bestanddeelen der dingen. Bij de Heidenen was de stof altijd iets ongoddelijks, iets dat eeuwig vormloos bestond en altijd weerstand bood aan de heerschappij der idee. Maar de Christelijke leer van creatie, incarnatie en resurrectie heeft dit dualisme principiëel onmogelijk gemaakt. Ook de stof heeft haar oorsprong in God, en staat daarom niet als eene weerbarstige macht tegen Hem over, maar is geheel van Hem afhankelijk en aan Zijn wil onderworpen. Ja, omdat zij geheel en al uit en door God is, is het niet te stout door Thomas gezegd, dat zij eenige gelijkenis heeft met het Goddelijk zijn [2]). En wijl zij krachtens haar oorsprong geen tegenstelling met God vormt, kan zij ook niet dualistisch, zonder eenige ver-

[1]) TRENDELENBURG, Log. Unters. II 17. 19. 124 v.

[2]) THOMAS, S. Theol. I qu. 14 art. 11 ad 3: materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sicesse habet, similitudinem quendam retinet divini esse.

wantschap, van alwat geest is gescheiden zijn. Wel is waar nam men vroeger niet alleen de realiteit van stoffelijke, maar ook van geestelijke substantie aan. Doch beide waren, hoe in wezen onderscheiden, toch door ééne en dezelfde Goddelijke wijsheid voortgebracht en stonden daarom niet vijandig tegenover elkaar. Verder waren zij innig verwant en nauw verbonden. In de éene natura waren zij beide opgenomen. Eerst Cartesius heeft deze harmonie van ziel en lichaam verbroken en voor eene antithese ingeruild, die de wijsbegeerte van den nieuweren tijd rechts of links heeft doen afdwalen en nu weer in het psychophysisch parallelisme herleeft.

Onderscheid is er niet alleen in het zijn, in de substantie, maar nog veel meer in het zoo-zijn, in den vorm en de gestalte der dingen. Door heel de wereld heen zien wij het zijn met het worden en het worden met het zijn verbonden. Het typische, het algemeene, de soort blijft; men leest geen druiven van doornen en geen vijgen van distelen; een plant wordt geen dier en een dier geen mensch en een mensch geen engel. Dit is, zooals Liebmann terecht zegt, de waarheid van het Platonisme. En toch zien wij tegelijk de gansche wereld met alwat in haar is, in voortdurende beweging; er is een onafgebroken ontstaan en vergaan, een rusteloos geboren worden en sterven; geen schepsel is aan een ander, is gedurende twee oogenblikken volkomen aan zichzelf gelijk. Er is niets bestendigs hier beneden dan alleen de onbestendigheid. Dat is de waarheid in het Darwinisme [1]).

Dit zijn de feiten, die voor ieder vaststaan. Het baat niet, ze te ontkennen, of de eene reeks ervan aan de andere

---

[1]) Liebmann, Analysis der Wirklichkeit 318 v. Id. Gedanken und Thatsachen II 142 v.

op te offeren. De evolutieleer heeft wel het πάντα ῥεῖ van Heraclitus herhaald en aan het algemeene, aan de soort de realiteit ontzegd. Maar er is thans in wijden kring een terugkeer tot de formae substantiales van Aristoteles te bespeuren. Hans Driesch zegt in de voorrede van zijn boven reeds aangehaald werk, dat hij een synthese beoogt van Aristotelische en Newtonsche „Forschungsmaximen", en noemt elders de nieuwste wending in de wetenschap een „Zurück zu den für überwunden gehaltenen substanziellen Formen und verborgenen Eigenschaften des Aristoteles und der Scholastik" [1]). Hoe groot de variabiliteit ook wezen moge, de herediteit is zoo constant, dat het proces der ontwikkeling niet zonder leidende gedachten en vormende krachten te begrijpen is. Als natuuronderzoekers en wijsgeeren in den jongsten tijd weer gaan spreken van de doelmatigheid van het onbewuste, van den alogischen wil, van bezielde atomen, van eene bijzondere levenskracht, van „Gestaltungsdominanten", van „Heterogonie der Zwecke", van „Fähigkeit der zweckmässigen Anpassung" [2]) enz., dan is dat een min of meer openhartige erkentenis, dat stof en kracht tot verklaring der dingen in hun zijn en in hun zoo-zijn onvoldoende zijn.

De Schrift leert dan ook, dat de substantie der schepselen niet alleen onderscheiden is, maar dat ook dezelfde substantie in verschillende schepselen verschillend is georganiseerd. Aan hemel en aarde, aan zon, maan en sterren, aan planten, dieren, menschen enz. is een eigen aard geschonken, waardoor zij individueel of in hun ge-

[1]) Hans Driesch, Naturbegriffe und Natururtheile bl. IV. 53, 224. Liebmann, Gedanken und Thatsachen II 149.

[2]) Ed. v. Hartmann, Archiv. f. syst. Philos. 1903.

slachten blijven die ze zijn. De Schrift laat er zich volstrekt niet over uit, of de materie tot vele of weinige of ook tot een enkel laatste element zich herleiden laat; zij geeft ons evenmin een catalogus van onveranderlijke soorten, die aan onze gewone indeeling gelijk zou zijn; maar zij wijst er ons wel op, dat niet alleen het zijn, maar ook het zoo-zijn, niet alleen de substantie, maar ook de organisatie door God is bepaald. Hierdoor geleid, kon de Christelijke philosophie dan ook in gewijzigden zin de Platonisch-Aristotelische leer van de ideeën, de formae overnemen.

Inderdaad komen wij, bij de verklaring der dingen, zonder zulke formae niet uit. Maar deze formae zijn niet in Kantiaanschen zin op te vatten, als categorieën, die wij door onze geesteswerkzaamheid in de waarnemingsstof aanbrengen. Zij zijn niet iets louter subjectiefs, noch ook iets passiefs, dat in het materiaal onzer waarneming wordt ingedragen. Maar zij zijn te beschouwen als de objectieve ideeën, die aan eene veelheid van deelen orde en samenhang schenken en ze tot eene organische eenheid verbinden. Zij maken de dingen tot wat ze ieder voor zich in het bijzonder zijn. Zooals een kunstenaar zijne idee in het marmer legt, zoo realiseert God Zijn woord in de wereld. Doch daarbij is er dit groote onderscheid. Menschen kunnen slechts kunstwerken of werktuigen maken, waarbij de idee altijd min of meer transcendent blijft. God echter schept wezens, die, al blijven zij ten volle instrumenten in Zijne hand, Jes. 10 : 15, toch de idee zelve in zich opnemen en ze door spontane werkzaamheid zelven realiseeren. Er zweeft niet maar een gedachte boven, er zit eene gedachte in de dingen. In zekeren zin geldt dit van alle schepselen en van de gansche wereld. Heel

de wereld kan in goeden zin een organisme, een ζωον, heeten [1]), al mag daarom nog niet met Leibniz, Haeckel of Fechner aan monaden, atomen of sterren een eigen levende ziel worden toegekend. Want het gansch heelal is openbaring van Goddelijke wijsheid. God is niet alleen transcendent boven, Hij is met Zijn Woord en Geest ook immanent in al het geschapene.

Toch dient hierbij nog wel de opmerking gemaakt te worden, dat de Goddelijke wijsheid wel de essentie der dingen, hunne eenheid en hunne verscheidenheid, maar niet hunne existentie verklaart. Uit het denken alleen volgt nog geen zijn. Tegenover het intellectualisme houdt het voluntarisme op goede gronden staande, dat niet de gedachte, maar alleen de wil het principium existendi der dingen kan zijn. Ideeën kunnen causae exemplares zijn, maar zijn zonder meer nog geene causae efficientes. Bij het woord moet de daad, bij de generatie de creatie, bij de wijsheid het besluit Gods komen, om aan wat eeuwig als idee in het Goddelijk bewustzijn bestond ook een reëel bestaan te schenken. De overeenkomst tusschen Schriftleer en Platonisme, tusschen de wijsheids- en logosleer des Bijbels en de logosspeculatie der Grieksche philosophie mag het groote onderscheid tusschen beide niet over het hoofd doen zien. Naar de Schrift hebben de ideeën geen objectief, metaphysisch bestaan buiten God, maar alleen in zijn Goddelijk wezen; bevatten ze niet slechts de algemeene begrippen, de typen en vormen der dingen, doch de gedachten van alwat zonder de geringste uitzondering in den tijd zijn of geschieden zal; en zijn zij niet door zichzelve noch ook door een haar

[1]) Pesch, Die grossen Welträthsel I 46 v. 50 v. Liebmann, Gedanken und Thatsachen II 177.

tot model nemenden δημιουργος, maar door den wil Gods uit zijn eigen bewustzijn gerealiseerd. Het is de door gedachte geleide wil Gods, de βουλη του θεληματος, die aan de dingen het aanzijn schenkt en ze daarin volharden doet. De gedachten Gods, uitgesproken in Zijn Woord, in Zijn Zoon, zijn de causae exemplares der dingen, de band tusschen God en wereld, tusschen het éëne en het vele. Maar zij worden door den wil, door de mogendheid Gods ook in de dingen zelve ingedragen, en als immanente causae in hen ingeschapen. God geeft aan alle dingen bestand in den Zoon, Col. 1 : 15, en de Zoon draagt alles weer door het woord zijner kracht, Hebr. 1 : 3, Door dezen wil, door deze kracht Gods is het te begrijpen, dat de gedachten der dingen tot actieve principia in hen worden en als ἀρχαι της κινησεως hen bezielen en beheerschen. De oude uitdrukking: forma dat esse rei, moet daarom goed worden verstaan. Slechts formaliter is het waar, dat de forma aan de materia hare essentia, distinctio, operatio verleent. In effectieven zin is dat alles aan Gods wil te danken [1]). Er is Goddelijke δυναμις, Goddelijke ἐνεργεια in de wereld werkzaam, en daardoor *zijn,* daardoor *werken* de dingen. De Goddelijke energie is de bron van alle krachten en energieën in de schepselen, en omdat die Goddelijke energie niet blind is, maar door de Goddelijke wijsheid geleid wordt, vertoonen ook de krachten en werkingen in de wereld richting en koers. Zij zijn zelve, niet door uitwendigen dwang, maar innerlijk, in haar eigen wezen, aan gedachte gebonden.

Deze leer van Gods wijsheid en wil verklaart ook de

---

[1]) ALSTED, Encycl. I 615.

ontwikkeling, die er in heel de wereld valt waar te nemen. De voorstanders van de mechanische beschouwing spreken wel van ontwikkeling en vooruitgang, van evolutie en progressie. Doch zij denken deze begrippen niet in en stellen zich met klanken tevreden. Want anders ware het gemakkelijk in te zien, dat ontwikkeling in den zin van vooruitgang en volmaking met eene mechaniek van atomen onvereenigbaar is. Op dit standpunt is toch de vraag voor geene beantwoording vatbaar, „wie Vervollkommnung, Höherbildung, Emporgang, Perfectibilität bei durchgängig gleicher, anarchischer oder ochlokratischer, zielloser Mechanik der Atome denkbar sein soll? Wie kommt denn die Natur dazu, nicht ewig ein chaotischer Staubwirbel und Dunstnebel zu bleiben, sondern sich durch physikalische und chemische Mechanik der Atome sehende Augen, hörende Ohren, fühlende Nerven, beugende und streckende Muskeln, denkfähige Gehirne, schliesslich eine Logik, eine Vernunft, eine Ethik zu verschaffen? Wie kann sie das" [1])?

In de mechanische wereldbeschouwing is er voor ontwikkeling in eigenlijken zin geene plaats. Alle verschillen tusschen de dingen, hoe groot ook, zijn ten slotte accidenteel en quantitatief. Er *wordt* hier niets, omdat er niets is, dat *behoeft* te worden, dat worden *moet*. Er is geen doel en geen uitgangspunt. En ontwikkeling onderstelt juist beide; zij beschrijft den weg, die van het eene naar het andere leidt. Zij is alleen mogelijk, wanneer de dingen iets zijn, eene „natuur" hebben, een principium en radix van al hunne eigenschappen en werkzaamheden, en wanneer zij juist krachtens die natuur iets worden moeten en aan eene

---

2) LIEBMANN, Gedanken und Thatsachen II 142.

bestemming hebben te beantwoorden. Ontwikkeling is er dus niet bij machines en instrumenten, maar alleen bij organische wezens, hetzij deze stoffelijk of geestelijk zijn. Want al is het ook, dat stof en geest wezenlijk onderscheiden zijn, in zooverre komt ook aan de geschapen geestelijke wezens eene materia toe, als ook zij saamgesteld zijn ex potentia et actu, genere et differentia, ente et essentia [1]. God alleen is het absolute zijn, de „Ik zal zijn, die Ik zijn zal"; maar alle schepselen, ook de pneumatische en de psychische, zijn aan de wet van het worden onderworpen. Zij moeten en zij kunnen iets worden, omdat zij iets zijn; omdat zij eene natuur, eene forma hebben, die ze beheerscht en in eene bepaalde richting leidt. Deze natuur is als het ware de ϑειος φωνη, sonans in quolibet corpore, de vis Dei ordinaria rebus insita [2].

Dewijl het echter de Goddelijke wijsheid en kracht is, die in alle dingen werkt, kan er verder ook bij de wereld, in haar geheel genomen, van ontwikkeling gesproken worden. Wel is waar zijn er in die wereld vele onbezielde, levenlooze dingen, bij welke er in strikten zin van geene ontwikkeling sprake is; maar zij zijn toch in het wereldgeheel als organische deelen opgenomen, en dat wereldgeheel is een organisme, dat naar vaste wetten zich ontwikkelt en heenstreeft naar een doel. Op het standpunt der mechanische wereldbeschouwing heeft dit geloof geen recht van bestaan. Dan is er niets dan een eeuwig παντα ϱει, een eentonig golfgeklots in den oceaan van het zijn. Er wordt niets bereikt en niets verkregen; als deze wereld voorbij gegaan is, blijft er alleen plaats voor de wanhopige vraag, waartoe alles

[1]) ALSTED, Encyclop. 1 631. 643.
[2]) ALSTED, t. a. p. 676.

gediend heeft [1]). Maar de organische, dat is wederom, de Christelijke wereldbeschouwing geeft ons recht, om van eene ontwikkeling aller dingen en van de gansche wereld te spreken. Want hier is er eene Godsgedachte, die in den loop der tijden verwezenlijkt moet worden. God heeft alles geschapen om Zijns zelfs wil. Hij maakt alles dienstbaar aan de eere van Zijn naam. Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen [2]).

Op welke wijze en naar welke wetten deze ontwikkeling, zoowel in het geheel als in de deelen, geschiedt, is nog veelszins voor ons verborgen. De chemie drong dieper dan ooit in de natuur, de affiniteit, de verbindingswijzen der elementen door. De physiologie heeft met behulp van scherpzinnig uitgevonden instrumenten en door middel van nauwkeurig experimenteel onderzoek de functies der organismen, zooals de ademhaling, den bloedsomloop, de spijsvertering, de stofwisseling, de bloedbereiding, de werking der zintuigen en der hersens enz. ons veel beter dan vroeger doen kennen. Botanici en zoölogen hebben de levensverschijnselen van cel, protoplasma en kern bespied. Het bevruchtingsproces is van oogenblik tot oogenblik door microscopisch onderzoek

---

1) HELLWALD, Kulturgeschichte 3te Aufl. Augsburg 1883 II 727.

2) De idee der ontwikkeling wordt besproken, behalve in mijn: Schepping en Ontwikkeling, Kampen 1902 bl. 39 v. o. a. door T. PESCH, Die Welträthsel II 128 v. H. PESCH Liberalismus, Socialismus und Christliche Gesellschaftsordnung, 2e Aufl. Freiburg Herder 1901 III 257. REISCHLE, Wissenschaftliche Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschanung in ihrem Verhältniss zum Christenthum, Zeits. f. Th. u. Kirche 1902 bl. 1—43. Dr. A. KUYPER, Evolutie. Amst. 1899. HUBRECHT, De evolutie in nieuwe banen, Gids April 1902. HEINZE, art. Evolutionismus in P.R.E³. EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart 1904 bl. 185 v. enz.

nagegaan en vastgesteld. Maar tot een vast resultaat heeft al deze studie nog niet geleid. Over het ontstaan en de voortplanting van de organismen zijn er zooveel hypothesen als er onderzoekers zijn, de eene schijnt nog meer onhoudbaar dan de andere te wezen [1]; alleen wint het vitalisme in den laatsten tijd aan invloed [2]. Bij den strijd nu, die tusschen praeformatie en epigenese, tusschen vitalisme en anti-vitalisme, tusschen teleologie en (mechanische) causaliteit, tusschen immanente en transcendente teleologie wordt gevoerd, is de principiëele vraag altijd deze, of de vorming van het organisme onder de heerschappij van een onstoffelijk principe, van eene idee staat, dan wel of ze enkel en alleen geschiedt „nach blinden Gesetzen der Nothwendigkeit", of het organisme principe dan wel product van zijne veranderingen is [3].

Terwijl de wetenschap er tegenwoordig vooral op uit is, om het organisme op de laatste manier, mechanisch te begrijpen, liet men vroeger zich leiden door de zucht, om ook het mechanische organisch op te vatten. Het begrip generatie had daarom toen een veel uitgebreider zin dan heden ten dage, nu het alleen op organische wezens toegepast wordt; men sprak toen van generatie ook bij levenlooze schepselen, bijv. bij meteora, quae ex elevatis vaporibus generantur, en duidde er alle wording mede aan [4]. Zonder twijfel was daarbij groote onkunde in het spel; als men, gelijk menigmaal het geval was,

---

[1]) KUYPER, Evolutie bl. 27—32.

[2]) ED. VON HARTMANN, Archiv. f. system. Philos. 1903 bl. 369—377.

[3]) SCHWANN bij OTTO, Die mechanistische Lebensheorie und die Theologie, Zeits. f. Th. u. K. 1903 bl. 179—213.

[4]) ALSTED, t. a. p. 677.

de natuurkundige oorzaak van eene of andere verandering niet kende, gaf men er eene metaphysische verklaring van; wijl de grenzen tusschen het organische en het anorganische niet zuiver getrokken waren, schreef men dikwerf ook aan het levenlooze een elementum invisibile, een spiritus, een astrum toe; en wijl materie en lichaam op zichzelf als dood, bewegingloos werden beschouwd, schreef men alle werking aan een faber occultus, archaeus, ens seminis et virtutis toe [1]. Omgekeerd heeft de nieuwere wetenschap doen zien, dat de heerschappij van het mechanische zich veel verder uitbreidt, dan vroeger gemeend werd, en in de organische chemie zelfs een terrein van het organisme op de physiologie veroverd. Het oog is een naar de wetten der optiek ingerichte camera obscura; het oor is een kunstvol akoustisch apparaat; de bloedsomloop is aan dezelfde hydrostatische wetten onderworpen als elke vloeistof. Zelfs ontdekte Wöhler, dat de „Harnstoff" eene kunstmatig tot stand te brengen verbinding was, en gelukte het daarna aan anderen, om vele koolstofverbindingen, die langen tijd als producten der levenskracht gegolden hadden, door kunstmatige synthese te vormen [2].

Maar dit neemt niet weg, dat in de generatie, zooals ze vroeger verstaan werd, een principe schuilt, dat voor de organische wereldbeschouwing van groote beteekenis is en door de nieuwere wetenschap bevestigd wordt. Immers leert de chemie, dat er alleen verbinding is tusschen affine elementen. De synthese is niet willekeurig, maar aan wetten gebonden; zij onderstelt eene bepaalde qualiteit en quantiteit der elementen. Niet alles en niet

[1]) Alsted, t. a. p. 692, 693.
[2]) Hertwig, Die Entwicklung der Biologie im 19 Jahrh. bl. 19, 20.

alles in elke maat is verbindbaar. Er is orde en regel ook in dit proces. Voorts is datgene, wat alzoo door verbinding onstaat, oud en toch nieuw. Een alzoo ontstaand lichaam heeft andere eigenschappen, dan elk van de samenstellende deelen. De chemisch saamgestelde lichamen zijn van hunne chemische componenten verschillend. Water is wezenlijk onderscheiden van water- en zuurstof, elk voor zichzelf genomen. Zwavelzuur is iets anders dan zwavel en zuurstof. Gelijk het woord ziel een eigenaardigen klank vormt, die niet identisch is met de afzonderlijk uitgesproken letters van het woord, zoo is elke chemische verbinding iets anders en iets hoogers, dan in de verbindende elementen begrepen is [1]). In de synthese lost ieder element tot zekere hoogte zijn eigen bestaan en karakter op.

Eindelijk, omdat men deze verbinding van elementen en evenzoo hunne ontbinding kunstmatig tot stand brengen kan, maakt men zich diets, dat men dit chemisch proces kent en begrijpt. Maar dlt is toch volstrekt niet het geval. Een feit constateeren is nog iets gansch anders dan het verklaren en doorzien. Elk chemisch element is in zijn wezen, eigenschappen en werkingen in volstrekten zin een mysterie; het kleinste lichaampje, dat wij zichtbaar kunnen maken, is weer eene wereld op zichzelve; atomen en moleculen, dynamiden en energieën blijven in hun natuur ons volkomen onbekend. Wij kunnen tot zekere hoogte de wetten vaststellen, volgens welke het eene verschijnsel uit het andere volgt, maar „was dabei im Innern .... sich vollzieht, durch welche verborgene Vorgänge der Uebergang von der einen Erscheinung zur andern sich vollzieht, das bleibt

[1]) KLEUTGEN, Philosophie der Vorzeit II 314—335. Stöckl II 269.

für uns ewig ein Geheimniss" [1]). En even geheimzinnig blijft de chemische verbinding der elementen en het nieuwe, dat van die verbinding het gevolg is.

Nu is analogie zeker geen identiteit. Maar dit blijkt toch duidelijk, dat wij in de anorganische wereld reeds staan voor een soortgelijk probleem, als in de organische wereld bij de generatie zich voordoet. Op welke wijze deze ook geschiedt, wij zien altijd uit de verbinding iets nieuws te voorschijn treden, dat zich mechanisch, enkel en alleen door additie, niet verklaren laat. Daarom sprak men in vroeger tijd bij alle wording van generatie. Deze onderstelt verbinding van affine elementen, paring van verwanten. Zij treedt in, als forma en materia, herediteit en variabiliteit, centripetaal- en centrifugaalkracht, sperma en ovulum, het manlijk en het vrouwelijk element zich vereenigen. Elk semen komt alleen tot ontwikkeling in eene conveniens matrix, quae est divina veluti favissa [2]); en het brengt het nieuwe voort, door zelf in de aarde te vallen en te sterven; corruptio unius est generatio alterius, Joh. 12 : 24.

De ontwikkeling bestaat daarom ook niet louter in geleidelijke, chronische vervorming (motus), maar evenzeer gelijk vroeger algemeen aangenomen [3]) en nu weder door Prof. Hugo de Vries bewezen werd, in sprongsgewijze, acute mutatie, dat wil zeggen, „in einer urschöpferischen, gewissermassen aus der unendlichen Fülle der schöpferischen

---

[1]) Dr. J. Classen, Naturwiss. Erkenntniss und der Glaube an Gott. 1903 bl. 18.

[2]) Alsted, Encycl. I 693.

[3]) Schmöller, Die Scholastische Lehre von Materie und Form. Passau 1903 bl. 15. 19.

Freiheit unvermittelt auftauchenden Neugestaltung" [1]). En zoo bewijst de ontwikkeling, die op de organische wereldbeschouwing is gebouwd, zich inderdaad eene ontwikkeling te zijn, die vooruitbrengt en elk deel in het geheel en dat geheel in zijne totaliteit het einddoel naderen doet, dat er door God voor vastgesteld is.

De organische wereldbeschouwing is daarom ten slotte ook door en door teleologisch, niet in den platten zin van het rationalisme, dat den verstandsmensch als maatstaf en doel van alle dingen beschouwde, maar in dien verheven zin, welken de Schrift ons kennen doet, en waarnaar alwat is door God en tot Zijne eere bestaat. Deze teleologie is met het causaal verband, dat wij overal in natuur en geschiedenis opmerken, hoegenaamd niet in strijd [2]). Ex nihilo nihil fit, en nullus effectus sine causa — zijn logische regelen, die bij niemand weerspraak vinden. Maar er zijn verschillende soorten van oorzaken. De teleologie is niet met de causale, maar wel met de mechanische beschouwing in strijd, want deze kent geene natuur dan de lichamelijke, geene substantie dan de stof, geene kracht dan de physische en daarom ook geene andere oorzaak dan de mechanische. Zij wil den rijkdom van het geschapene saampersen in het enge stelsel van hare bekrompenheid. Maar de organische wereldbeschouwing neemt de schepping, gelijk zij zich geeft, in hare eindelooze verscheidenheid van substantiën en krachten, van oorzaken en wetten. Newton meende wel, de ideeën (formae) der dingen door de wetten te kunnen vervangen. Maar dit is niet zoo, en de vroeger vermelde terugkeer

---

[1]) L. KUHLENBECK, Natürliche Grundlagen des Rechts und der Politik. Eisenach und Leipzig (1904) bl. 54.

[2]) Verg. mijne Geref. Dogm. II² 63 v. 185 v.

tot de formae substantiales stelt dit tegenwoordig weer voldoende in het licht. Ideeën en wetten zijn onderscheiden. Ideeën drukken de *zijns*wijze, wetten de *bewegings-* en werkingswijze der schepselen uit. De schepselen *werken* anders, naarmate zij anders *zijn*. Wie deze onderscheiding uit het oog verliest, loopt gevaar, de wetten te hypostaseeren op dezelfde wijze, als Plato dit met de ideeën deed en ze als daemonische machten boven de dingen te laten zweven [1]). Maar omdat de schepselen door hun idee, naar hun aard van elkander verschillen, daarom bewegen zij zich en werken zij ook naar andere wetten. Deze zijn andere voor mechanismen en voor organismen, voor het physische en het psychische, voor natuur en voor geschiedenis, voor hoofd en voor hart, voor het verstandelijk en voor het zedelijk leven. Zelfs de wereld van het wonder wordt door een eigen gedachte en wet beheerscht.

Maar al deze onderscheidene schepselen met hunne verschillende substanties, ideeën, krachten en wetten zijn volgens de organische beschouwing opgenomen in één groot geheel en aan een hoogste doel dienstbaar. Finaliteit is er overal, in het anorganische en in het organische. Dat wij ze menigmaal niet zien, bewijst, dat zij daar, waar wij ze wel zien, ook inderdaad aanwezig is. Maar deze finaliteit neemt ook overal de causaliteit in haar dienst. Zooals wie een zeker doel zich stelt, daarna de middelen aanwendt en de wegen inslaat, om het te bereiken, zoo nemen de causae finales allerwege de causae efficientes in dienst, om zich te realiseeren. De eerste zijn daarom de ware oorzaken, de eigenlijke drijf-

---

[1]) WILLMANN, Gesch. des Idealismus III 215. DR. G. SATTEL, Begriff und Ursprung der Naturgesetze. Paderborn Schöningh 1911.

veeren, en de laatste geven de voorwaarden aan, waaronder gene alleen verwezenlijkt kunnen worden. Het Darwinisme, voor zoover het waarheid bevat, doet hoogstens de voorwaarden, de gelegenheidsoorzaken ons kennen, waaronder en waardoor de ontwikkeling plaats grijpt, maar het blijft ons het antwoord schuldig op de vraag, waarom en waartoe zij geschiedt [1]). Dat antwoord wordt ons niet door Darwin aan de hand gedaan, en ook niet door Plato en Aristoteles, maar alleen door de Christelijke belijdenis, dat God de Schepper en Zijn eere het doel aller dingen is. Daaraan is alles dienstbaar, daarheen wordt alles geleid.

Zoo beschouwd, zijn de causae finales ook geen listige vijanden of vreemde indringers, die de werkende oorzaken van buiten af overvallen en ze, tegen wil en dank, tot onderwerping dwingen. Maar zij zijn de vormende en leidende principia in de dingen zelve, de door de Goddelijke kracht gedragen energieën, welke de schepselen op den weg der ontwikkeling vooruitbrengen en aan hunne beweging richting schenken. Daarbij is er zeer zeker onderscheid in den graad en de mate, waarin de „Zweckgedanke" in de verschillende schepselen immanent is. Er is naar de distinctie van K. E. van Baer „Zweckmässigkeit" en „Zielstrebigkeit"; er is transcendente en immanente teleologie. Voor de machine blijft het doel, waartoe ze dient, altijd iets innerlijk vreemds. Maar naarmate de schepselen organisch bestaan, nemen zij de causa finalis als idee in zich op en arbeiden zij

---

[1]) LIEBMANN, Anal. der Wirkl. 354. Gedanken und Thatsachen II 163 v.

[2]) TRENDELENBURG, Log. Unters. I] 29, 30.

zelve aan haar verwezenlijking mede [1]). En van het hoogste standpunt uit bezien, is heel de wereld een organisch geheel, door één gedachte gedragen, door één wil geleid, voor één doel bestemd; een ὀργανον, dat tevens eene μηχανη is en eene μηχανη, die tevens een ὀργανον is; een *gebouw*, dat *opwast* en een *lichaam*, dat *gebouwd* wordt; een kunstwerk van den Oppersten Kunstenaar en van den Bouwmeester van het heelal. [2]).

---

1) Trendelenburg t. a. p. 79 v.
2) Verg. mijne Geref. Dogm. II² 460—465.

III.

Worden en Handelen.

Maar de harmonie van dit wereldbeeld wordt verstoord door de schrille contrasten, waarmede inzonderheid het derde probleem, dat van worden en handelen, ons in aanraking brengt. Is er in den stroom van het gebeuren nog plaats voor een persoonlijk, zelfstandig, vrij handelen? Kunnen wij op goede gronden en vrijmoedig blijven zeggen: ik denk, ik wil, ik handel, of is het woord van Lichtenberg waar: Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt, es blitzt? Is het onpersoonlijke, neutrale HET der theosophie de eenige en alles voortstuwende kracht, of laat het geheel der dingen nog plaats over voor persoonlijkheid en vrijheid? Is er alleen physis of is er ook ethos?

Zoodra wij deze vraag trachten in te denken, worden wij staande gehouden door dit opmerkelijke en onweder-sprekelijke feit, dat, of wij in werkelijkheid vrij zijn of niet, wij in elk geval geene vrijheid kunnen vinden, om niet vrij te zijn. De werkelijkheid, de mogelijkheid zelfs van de vrijheid is betwistbaar, maar onbetwistbaar is het recht en de plicht tot vrijheid. Wij zijn niet vrij, om ons eenvoudig passief bij het gebeuren neer te leggen,

en zorgeloos ons te laten drijven op den stroom van het leven [1]). Want zoodra wij tot bewustzijn ontwaken, ontdekken wij, dat er wetten en normen boven ons staan, die ons gebieden, om boven de natuur ons te verheffen en van haar dwang ons te ontslaan [2]). In deze normen maakt zich eene andere en hoogere wereld aan ons bekend, dan die in de natuur tot openbaring komt. Het is eene wereld, niet van het *moeten*, maar van het *behooren*, van ethische vrijheid en keuze. In die normen handhaaft zich te midden van en boven de empirische werkelijkheid eene zedelijke wereldorde, eene wereld van ideeën, van waarheid, goedheid en schoonheid. Al is het, dat zij allen dwang versmaadt, zij bezit in haar zedelijk karakter eene macht, welke die der natuur overtreft. Of de mensch aan haar wetten gehoorzamen kan of wil, is de vraag niet; zij zegt categorisch, dat hij het behoort te doen. Gij zult het ware, het goede en het schoone minnen met heel uwe ziel; gij zult God liefhebben boven alles en den naaste als uzelven.

Dit verschijnsel is van indrukwekkende majesteit. Overal in de wereld heerscht strenge causaliteit; er geschiedt niets bij geval; alles heeft zijne oorzaak. Maar in de zedelijke wereldorde treedt eene macht voor ons op, welke met deze causaliteit geene rekening schijnt te houden. Zij neemt een beroep op onze onmacht en onkunde

---

[1]) LIEBMANN, Gedanken und Thatsachen II 179 v.

[2]) In het artikel: De wereldbeschouwing van een Nederlandsch wijsgeer, Onze Eeuw Oct. 1905 bl. 129—157, bespreekt Jhr. VAN DER WIJCK PROF. HEIJMANS' Einführung in die Metaphysik, en maakt daarbij de opmerking, dat PROF. HEIJMANS alleen van wetten spreekt en niet van normen, terwijl toch de quaestie van causaliteit of normaliteit van nog grooter belang is dan die van physisch of psychisch.

niet aan, wil van verontschuldigingen en vergoelijkingen niet weten, en stelt zich met geene goede voornemens of plechtige beloften tevreden; met het geweten laat zich niet onderhandelen. Maar zij eischt, dat wij allen, zonder uitzondering, altijd en overal, in alle omstandigheden des levens naar haar gebod ons zullen gedragen. De waarheid, de goedheid, de schoonheid leggen op den ganschen mensch beslag en ontslaan hem nooit uit heur dienst. Hij moet, niet eerst aan het einde eener lange ontwikkeling, maar nu reeds op dit oogenblik en altijd door aan het zedelijk ideaal beantwoorden en volmaakt zijn als de Vader der menschen, die in de hemelen is. En zoozeer erkennen wij, als het ware instinctmatig, het billijke van dien eisch, dat wij zelven daarnaar steeds anderen beoordeelen. Wij zijn toch geene onverschillige toeschouwers van wat om ons plaats grijpt, maar wij toetsen alles aan de wet van het ware, het goede en het schoone, en spreken onze goed- of afkeuring uit. Als het ons zelven geldt, hebben wij uit eigenbelang gewoonlijk vele verontschuldigingen bij de hand; maar bij anderen laten we deze bijna nooit gelden, wij leggen hun den strengsten maatstaf aan, en eischen, zoo niet in theorie dan toch in de practijk, zoo niet in het afgetrokkene dan toch in elk concreet geval, dat zij anders hadden moeten zijn en handelen dan ze geweest zijn en gehandeld hebben. Wij rusten dus niet in de empirische werkelijkheid en stellen ons niet met causale verklaringen tevreden. Wij dragen in ons eene wet, die ons voorhoudt, dat wij anders behooren te zijn en anders behooren te doen, dan wij feitelijk zijn en doen. Wij vormen waardeeringsoordeelen, wij gelooven aan ideale geederen, wij houden vast aan onvergankelijke, eeuwige normen.

Vanwaar nu deze normen? Zijn ze zelfbedrog? Zijn ze een hoofdstuk uit de pathologie van den menschelijken geest, zooals het heksengeloof en de waanvoorstellingen der krankzinnigen? Zoolang de existentie Gods voor het menschelijk bewustzijn vaststond, kon deze vraag niet opkomen. Met Zijn bestaan was de oorsprong van alle gezag en wet verklaard. Maar toen de moderne wetenschap opkwam en zich emancipeerde van alle geloof en religie, werd het fundament van alle wet, ook van de zedelijke wet, aan het wankelen gebracht. Het supranaturalisme en rationalisme trachtte nog wel met physico- en allerlei andere theologie de oude positie te handhaven, maar bleek tegen den aanval niet bestand. In dien tijd was het, dat Kant opstond en voor de zedewet een anderen, vasten grondslag zocht in het wezen der menschelijke natuur. Daartoe wees hij eerst aan de wetenschap hare grenzen aan; want, om voor het geloof plaats te verkrijgen, moest hij vooraf een groot gebied aan het weten ontnemen. Welnu, het verstand is, naar Kant's meening, aan de empirische werkelijkheid gebonden en kan boven haar niet uitkomen, het weet niets van onzienlijke en eeuwige dingen, het kan geen zekerheid bekomen aangaande God, ziel en onsterfelijkheid; als een mensch niets had dan verstand, zou hij van al deze dingen niets weten. Maar nu heeft hij ook nog eene practische rede, een hart en geweten, en hierin voelt hij zich gebonden aan eene absolute wet, aan eene ideale norma. Deze zedelijke gebondenheid is gegrond in de menschelijke natuur: zij is een apriori, dat niet uit ervaring kan afgeleid worden. Van dit gegeven gaat Kant uit; de absolute geldigheid van den plicht wordt hem grondslag van moraal, theologie en religie. Philosophie, van de

erve der wetenschap gebannen, krijgt tot taak het onderzoek van de noodwendige, algemeen-geldende waardebepalingen [1]).

Door alzoo terugtegaan tot de absolute, onvoorwaardelijke geldigheid van den plicht, heeft Kant in zijn tijd aan de moraal uitnemende diensten bewezen. Ook lijdt het geen twijfel, dat Kant bezield was door het ernstig streven, om de ideale normen in hunne verhevenheid boven menschelijk goedvinden en eigenbelang hoog te houden. Maar het is toch de vraag, of hij er in geslaagd is, om aan de moraal een nieuwen grondslag te schenken, die voor critiek bestand was. Eerst scheen dit wel zoo. Maar toen in de negentiende eeuw de historische zin ontwaakte en de evolutie-gedachte overal in de wetenschap toepassing vond, begonnen velen eraan te twijfelen, of de menschelijke natuur met haar plichtbesef wel een objectief en onveranderlijk gegeven was, waarvan men veilig bij het onderzoek naar het zedelijk leven kon uitgaan. Zoo dualistisch konden toch physis en ethos niet gescheiden zijn, dat dáár zonder uitzondering de wet der causaliteit gold en de wetenschap aan het woord was, en hier in eens het oorzakelijk verband een einde nam, om aan het geloof eene plaats te verschaffen. De mensch was toch evenmin psychisch als physisch uit de lucht komen vallen; hij was historisch geworden; plichtbesef

---

[1]) Windelband, Präludiën. 2te. Aufl. Tübingen Mohr 1903, blz. 1—57, 119—154. Id., Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Heidelberg Winter 1904. Over de vraag, in hoever Kant de metaphysica handhaafde, bestaat groot verschil van gevoelen, verg. A. Bruining. Kant en het Rationalisme, Nieuw Theol. Tijdschr. 1912 bl. 217—245, en: Kants' kennisleer en de wijsgeerige Theologie, ib. bl. 392—421.

en zedewet hadden zich langzamerhand in hem gevormd, gelijk het groote verschil, dat te dezen aanzien tusschen menschen en volken in verschillende tijden en in denzelfden tijd bestaat, afdoende bewijst; de mensch was ook als zedelijk wezen product van het milieu. Trouwens, Kant was immers zelf van meening geweest, dat het plichtbesef en de zedewet God tot verklaring van hun oorsprong en wezen niet noodig hadden; hij had de orde omgekeerd, de moraal niet op de religie, maar de religie met de theologie op de moraal gebouw. En het was zijn streven geweest, om het zedelijk leven, buiten God om, enkel en alleen uit den mensch te verklaren. Kant had den mensch autonoom en tot zijn eigen wetgever gemaakt; evenals deze door de aangeboren aanschouwingsvormen en verstands-categorieën de phenomenale wereld schept, zoo brengt hij ook door de eigenaardige inrichting van zijne „praktische Vernunft" de zedelijke orde tot stand. Welnu, dit beginsel der autonomie in de moraal scheen nog veel beter tot zijn recht te komen, als het van zijn individualisme ontdaan en historisch opgevat werd; het is de menschheid, die langzamerhand in den weg der evolutie aan het zedelijk leven, aan autoriteit en plichtbesef, aan altruïstische instincten en ethische motieven aanzijn en algemeene geldigheid schenkt [1]).

Tegenover Kant was deze critiek voor een goed deel

---

[1]) Volgens WINDELBAND, Normen und Naturgesetze, Präludien bl. 249—286 wordt ook het zieleleven door onverbrekelijke natuurwetten beheerscht, en zijn normen de regelen, waarnaar de *waarde* van het noodwendig gebeuren beoordeeld worden. Normen zijn niet oorspronkelijk en wezenlijk van de natuurwetten onderscheiden, maar zijn zelve allengs natuurnoodwendig ontstaan, en dienen der natuur tot een middel, om den mensch (ook weer natuurnoodwendig) tot een hooger, zedelijk standpunt op te voeren.

in haar recht; zij bekampte hem met de wapenen, welke hij zelf gehanteerd had. Ook had deze historische beschouwing bij de eerste kennismaking eene groote aantrekkelijkheid; zij had oog voor geleidelijke ontwikkeling, voor organischen groei, en wierp menigmaal een verrassend licht op de religieuze en ethische verschijnselen. Maar hare onbeperkte toepassing kwam ten slotte op een groot verlies te staan. Indien alles in proces werd opgelost, konden de ideale normen van waar en onwaar, van goed en kwaad, van schoon en onschoon hun absoluut karakter niet meer behouden. Want „ein Wahres für heute oder morgen ist ein Unding, was irgend wahr ist, das gilt für alle Zeit oder vielmehr ohne alle Beziehung zur Zeit" [1]. In het dialectisch proces der ideeën, in de geleidelijke evolutie der verschijnselen is er voor het absolute geene plaats. Wie het geestesleven geheel en al aan de beweging prijsgeeft, verstoort het van binnen uit [2], en beneemt zichzelf de mogelijkheid, om het ooit weer op hechte basis op te bouwen. Laat aan psychologie en historie het ernstigt en uitgebreidst onderzoek worden gewijd, de hoop is ijdel, dat men eene ethiek zal verkrijgen, als men haarfijn de menschelijke neigingen en handelingen analyseert; dat men de ware religie zal vinden, door religieuze psychologie en historie der godsdiensten te beoefenen; dat men eene maatschappij zal kunnen organiseeren, als eerst maar nauwkeurig de sociale instincten zijn bestudeerd [3]. Uit het worden is er geen overgang tot het zijn, indien niet dat zijn zelf aan het worden ten grondslag ligt.

---

[1] EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart bl. 208.
[2] EUCKEN t. a. p. bl. 209.
[3] WILLMANN, Geschichte des Idealismus III 33v.

Omdat een mensch echter toch altijd eenige vastheid behoeft, ontstaat al spoedig het ernstig en volstrekt niet denkbeeldig gevaar, dat hij door deze eenzijdig-historische beschouwing geleid wordt tot een valsch nationalisme, tot een enghartig chauvinisme, tot een dweepen met ras en instinct. Het pangermanisme, panslavisme enz. leveren daar de bewijzen voor, en na Gobineau en den schrijver van „Rembrandt als Erzieher" is H. S. Chamberlain er de welsprekende tolk van. Het normatieve wordt in het historische gezocht, het ideale met de werkelijkheid vereenzelvigd, het relatieve verheven tot den rang van het absolute. Daarvoor wordt zelfs het hoogste en heiligste van zijn voetstuk gehaald; als Jezus nog eenige autoriteit over ons wil behouden, dan moet Hij het zich laten welgevallen, om op den Arischen stam te worden ingeënt. Alle volken van beteekenis hadden immers hun eigen godsdienststichter; de Perzen hadden hun Zoroaster, de Indiërs hun Buddha, de Chineezen hun Konfutse, de Joden hun Mozes, de Grieken hun Homerus, de Arabieren hun Mohammed; en het beschaafdste volk der Ariërs, de Germanen, zouden tot het voortbrengen van zulk eene persoonlijkheid niet in staat zijn geweest en bij een volk als de Joden ter schole moeten gaan! Dwaas die het gelooven kan; Jezus was geen Jood. Hij was een Ariër, en de Bijbel, waarin iedere ketter zijne letter vindt, geeft daarvoor de bewijzen aan de hand. „An deutschem Wesen wird dereinst die Welt genesen" [1]. Maar zoo slaat de zoogenaamde zuiver-historische beschouwing in

[1] CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhrundets 1903 I 209 v. A. MULLER, Jesus ein Arier. Leipzig, Sängewald 1904. LEHMANS—HOHENBERG, Naturwissenschaft und Bibel. Jena 1904. bl. 3. 113.

de meest partijdige constructie der geschiedenis om. Als de theorie, het systeem het eischt, dan is de oermensch een wild dier geweest, dan zijn de onbeschaafdste volken de representanten van het oorspronkelijk menschelijk geslacht, dan zijn de Babyloniërs de leermeesters der Joden, dan is Jezus niet uit Israël maar uit de Ariërs gesproten; mochten voor deze stellingen de bewijzen ontbreken, dan is aan de historische critiek de taak opgelegd, om ze tot elken prijs te leveren.

Het relativisme schijnt dus wel onpartijdig te zijn, als het van geene vaststaande normen wil weten en alleen voor het concrete, het historische, het levende hart en oog beweert te hebben. Maar het maakt het relatieve zelf absoluut, en ruilt daardoor de waarachtige vrijheid voor dwang, het echte geloof voor bijgeloof in. Het ergste is niet, dat het op die wijze met zichzelf in tegenspraak komt, want deze tegenspraak is er, evenals aan het scepticisme, reeds van het begin af aan eigen; zichzelf als waarheid erkennende en bewijzende, gaat het op het standpunt van het absolute over, en terecht zegt Windelband daarom: „wer den Relativismus beweist, vernichtet ihn" [1]). Maar het groote gevaar schuilt daarin, dat het de ideale normen van hun absolute geldigheid berooft. Autonomie was bij Kant een middel, slecht gekozen zeer zeker, maar toch een middel, om het categorisch karakter van het „Du sollst" te handhaven, maar wordt bij het evolutionistisch monisme een principe, dat elk gezag en alle wet ondermijnt. De mensch vormt zijn eigen godsdienst en moraal, zijn eigen wereld- en levensbeschouwing; het voornaamste is, dat hij, aan niets dan

---

[1]) WINDELBAND, Präludien, 2e Aufl. 1903, bl. 46.

zichzelf gebonden, zichzelf uitleve en aan anderen een moment van aesthetisch genot verschaffe.

Natuurlijk vallen daarmede ook alle zedelijke instituten, alle instellingen van gezin en maatschappij en staat uiteen. Evenals de laatste bestanddeelen van het weten de zinnelijke gewaarwordingen en de laatste bestanddeelen der natuur atomen of energieën zijn, evenzoo worden gezin, maatschappij en staat in hunne oorspronkelijke elementen, de individuen, of consequenter nog, wijl deze ook weer samengesteld zijn, in instincten, driften, hartstochten opgelost. Er zijn immers geene objectieve ideeën, geene zedelijke banden, geene vaststaande ordeningen meer, die deze elementen saamhouden en organiseeren. Maar evenals desniettemin onze geest er niet buiten kan, om algemeene begrippen te vormen en eene natuur buiten ons te formeeren; evenzoo worden wij wel door den nood gedwongen, om de individuen te groepeeren tot eene maatschappij. Zedelijke verplichting bestaat daar niet voor, maar wel physische dwang. Door een fictief verdrag of door den dwang der omstandigheden sluiten zich de menschen aaneen. De algemeene begrippen zijn nomina, alleen subjectief noodzakelijk; de natuur is eene schepping van onzen geest, en evenzoo is de maatschappij een product van sociale instincten [1]). Zoo slaat, niet krachtens ethische noodzakelijkheid, maar door practische motieven, door oeconomische factoren, het individualisme in socialisme, de autonomie in heteronomie, het nominalisme in monisme, het atomisme in pantheïsme, de anarchie in despotisme, de volkssouvereiniteit in staats-

---

[1]) Vergelijk een artikel van LUDWIG STEIN: Mechanische und organische Staatsauffassung, Deutsche Rundschau Aug. 1904. S. 249—263.

almacht, de vrijheid in den dwang der meerderheid om. En Karl Marx begreep zijn tijd, als hij verband ontdekte tusschen wetenschap en maatschappij, en daarom een verbond wilde sluiten tusschen de denkenden en de lijdenden. Als er geene andere factoren in natuur en geschiedenis werken, dan waarmede de atomistische of de energetische wereldbeschouwing rekening houdt, dan is eene maatschappij, als Marx zich die droomt, nog het eenige ideaal. Met de moderne wetenschap staat inderdaad het socialisme in genetisch verband.

Er zijn echter nog andere factoren dan atomen met hunne mechanisch-chemische krachten en wetten; en zoo niet in theorie, in de practijk worden zij door allen erkend. Er zou geen oordeel mogelijk zijn, als we niet bewust of onbewust geloofden aan de realiteit van logische, ethische en aesthetische normen. In het stelsel van Marx en Engels treedt dit b.v. al zeer duidelijk aan het licht. Volgens de theorie zijn alle ideeën van recht en politiek, van godsdienst en zedelijkheid, van wetenschap en kunst product van de oeconomische ontwikkeling. Het zijn, het sociale zijn n.l., bepaalt het bewustzijn. Zooals Marx het uitdrukte in de voorrede voor zijne Kritik der politischen Oekonomie: „es ist nicht das Bewustsein des Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewustsein bestimmt." Doch Engels erkende later, dat ook ideëele motieven, zooals liefde en haat, rechtsbesef en eerzucht invloed oefenen op de handelingen der personen en den gang der gebeurtenissen. Wel is waar handhaafde hij daarbij, dat in laatste instantie de oeconomische factoren den doorslag geven en de geschiedenis doen verloopen als een natuurproces. Maar desniettemin legde hij met Marx en leggen

al hunne volgelingen een grooten ijver aan den dag, om in dit natuurproces in te grijpen en de toekomstige maatschappij naar hun ideeën in te richten. Als zij de tegenwoordige maatschappij dan ook uit de hoogte veroordeelen, in heftige taal het kapitalisme aanvallen, met gloeiende verontwaardiging spreken van de sociale ellende en zonder ophouden de „uitbuiting," de liefdeloosheid en het onrecht der bezittende klassen op de kaak stellen, dan is dat geen exact-wetenschappelijk, maar een zedelijk oordeel. Het is de ethiek, in toepassing op de oeconomie, die hen alzoo doet getuigen en handelen [1]).

De ideale normen bestaan dus niet maar in theorie; het zijn geen afgetrokken begrippen, die buiten het leven omgaan en alleen in de school eenige waarde hebben. Maar zij zijn factoren der werkelijkheid zelve, zij zijn het kompas van ons leven; ieder oogenblik grijpen zij in de practijk; alle menschen doen van nature de dingen, die der wet zijn, en betoonen daarmede, dat het werk der wet in hunne harten geschreven is. Als wij realiteit niet willekeurig en oppervlakkig beperken tot wat wij met onze oogen zien en tasten met onze handen, dan komt aan deze normen even objectieve en ontwijfelbare existentie toe als aan de zinlijk-waarneembare natuur om ons heen. Zij leggen toch in ieders bewustzijn, in hoofd en hart, in rede en geweten, met onwederstandelijke kracht van hun bestaan getuigenis af. Zij geven het aanzijn aan eene reeks zedelijke verschijnselen en feiten, bewustzijn

---

[1]) WOLTMAN, Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung. Dusseldorf 1900. bl. 173 v. 206 v. 366 v. H. PESCH, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. 2te Aufl. Freiburg 1901. III 281 v. Id., Lehrbuch der National-Oekonomie. Freiburg Herder 1905 I 309 v.

van vrijheid, plichtbesef, gevoel van verantwoordelijkheid, zelfbeschuldiging, berouw, wroeging enz., die even zeker zijn en even onomstootelijk vaststaan als de werkelijkheid, die wij met onze lichamelijke zintuigen waarnemen. En wat nog meer zegt, ze zijn de grondslag van recht en zeden, van leven en arbeid, van tucht en straf, van gezin en maatschappij en staat, van wetenschap en kunst, van heel onze cultuur. Neem ze weg, en er is geen waarheid, geen wetenschap, geen recht, geen deugd, geen schoonheid meer. Er blijft dan niets over, waarvoor het de moeite waard is te leven. Onze humaniteit gaat dan onder in bestialiteit [1]).

Deze objectieve realiteit der logische, ethische en aesthetische normen wijst terug op eene wereldorde, die alleen in God Almachtig haar oorsprong en bestand hebben kan [2]). Kant heeft, zeker met de goede bedoeling, om voor het geloof aan de majesteit der zedelijke wereldorde eene plaats te behouden, tusschen theoretische en practische rede, tusschen wetenschap en moraal (religie) eene diepe kloof gegraven. Als de wetenschap ten aanzien van alle bovenzinlijke dingen met een „non liquet" moest eindigen, dan kreeg het geloof in deze wereld vrij spel. Maar feitelijk heeft hij toch met dit dualisme zijn eigen

---

[1]) LIEBMANN, Analysis der Wirklichkeit, bl. 587.

[2]) E. W. MAIJER, Ueber den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie, Zeits. für Theol. u. Kirche 1912 bl. 41—71 betoogt evenzoo, dat vertrouwen op de logische, ethische en aesthetische normen de religie onderstelt en op het geloof aan Gods bestaan en waarachtigheid rust. Het religieus geloof is „der zwar oft übersehene und geleugnete und dennoch vorhandene Träger aller wahrhaft geistig-sittlichen Kultur". Er is geen waarheid, wetenschap, kunst zonder geloof „an eine verpflichtende Ordnung, an absolut geltende Werte" (Rickert) bl. 71.

standpunt verzwakt. Want behalve dat de wetenschap zich zoo niet liet beperken en weldra ook de wereld der zedelijke verschijnselen in haar evolutionistische beschouwing opnam, Kant werd gedwongen, om, waar de gansche wereld hem niets aangaande God leerde, het fundament der moraal in de menschelijke natuur te zoeken en den mensch tot zijn eigen wetgever te maken.

Als echter heel de wereld, de gansche natuur en ook de mensch naar zijne physische zijde aan de neutrale wetenschap is toegewezen; als toegegeven wordt, dat op dit gansche terrein van eene Goddelijke regeering niets te bespeuren valt, maar dat er louter mechanische noodwendigheid heerscht, dan maakt het een poveren indruk, om in eens bij het zedelijk leven halt te maken, hier de vrijheid te proclameeren en er het postulaat aan te ontleenen, dat God bestaat en dat de ziel onsterfelijk is. Zulk dualisme is geen kracht, maar zwakheid. Als God gemist kan worden voor het ontstaan en het bestaan der wereld, als zelfs de zedelijke wereldorde haar oorsprong en haar bestand ontleent aan den mensch, dan kan Zijne existentie louter voor de compensatie van deugd en geluk niet noodzakelijk zijn. De dualistische wereldbeschouwing doet aan God en wereld, aan religie en wetenschap, aan „Werth"- en aan „Seinsurtheile" beide te kort. Zij geeft de uitwendige wereld aan het ongeloof en de inwendige wereld aan het bijgeloof prijs. Ze verbreekt de harmonie van physis en ethos, van worden en handelen, van kennen en doen, van hoofd en hart.

Indien aan de logische, ethische en aesthetische normen absolute geldigheid toekomt, indien waarheid, goedheid en schoonheid goederen zijn, die in waarde alle schatten der aarde te boven gaan, dan kunnen zij hun oorsprong

niet danken aan den mensch, voor wien zij ten wet zijn gesteld. Er is maar keuze tusschen één van beide; de normen van waar en valsch, van goed en kwaad, van schoon en onschoon zijn langzamerhand in de historie door evolutie ontstaan, maar dan zijn ze ook niet absoluut, en kan morgen onwaar en kwaad zijn, wat heden waar is en goed; of ze hebben een absoluut en onveranderlijk zijn, maar dan zijn ze niet historisch geworden, komt hun een transcendent en metaphysisch karakter toe en hebben ze, daar ze toch niet in de lucht kunnen zweven, hunne realiteit in Gods wijsheid en wil.

Dezelfde Goddelijke wijsheid, die de wereld dacht en kende voordat zij haar schiep, die door dit denken werkelijkheid aan de dingen en waarheid aan ons verstand schonk, stelde ook de normen voor ons kennen, willen en handelen vast. De ideeën, die het verband leggen tusschen denken en zijn, tusschen zijn en worden, brengen ook de harmonie aan tusschen worden en handelen, tusschen physis en ethos, tusschen kennen en doen, tusschen hoofd en hart. Want er is geen polytheïsme; er is geen andere God voor de natuur dan voor de zedelijke wereld; er is naast een God der macht niet nog een andere God der liefde. Maar het is dezelfde almachtige, waarachtige en heilige God, die boven alles staat en in alles zich openbaart, die natuurlijke en zedelijke orde beide schiep, in stand houdt en regeert. Hoe verschillend de natuur-, de logische, de ethische, de aesthetische wetten ook zijn, ze hebben, evenals de onderscheidene substantiën, oorzaken en krachten, welke in de schepping voorkomen, een gemeenschappelijken oorsprong [1]), en kunnen dus

---

[1]) Liebmann, Analysis der Wirklichkeit bl. 717.

niet met elkander strijden. Door deze eenheid krijgt de natuur eene beteekenis en eene waarde, welke bij eene atheïstische of pantheïstische beschouwing haar nooit toekomen kan. Ze is geen domme, brute, daemonische macht, maar een middel tot openbaring van Gods gedachten en deugden; zij is eene tentoonspreiding van Zijne wijsheid en eene afspiegeling van Zijne heerlijkheid. In weerwil van alle disharmonie tusschen deugd en geluk, is de wereld toch nog eene geschikte woonplaats voor den mensch, geen hemel maar ook geen hel, geen paradijs maar ook geen woestenij; een domicilium, dat met zijn tegenwoordigen toestand overeenstemt. Onder den invloed van het Darwinisme is wel de gedachte opgekomen, alsof deze wereld niets anders ware dan een tooneel van strijd en ellende. Maar deze voorstelling is even eenzijdig als de idyllische natuurbeschouwing der achttiende eeuw [1]. De Schrift vermijdt zoowel het eene als het andere uiterste; zij wijst het optimisme en het pessimisme in hunne onwaarheid af, maar na vooraf ten volle de elementen van waarheid te hebben erkend, die in beide verscholen zijn.

En niet alleen herstelt de Christelijke wereldbeschou-

---

[1]) Onder anderen is door prins KROPOTKIN herhaaldelijk gewezen op het eenzijdig karakter der Darwinsche natuurbeschouwing. Er valt in de natuur, naast veel strijd en ellende, ook veel liefdebetoon, deelneming en hulpvaardigheid op te merken. Dieren van dezelfde soort bieden elkander steun en helpen elkaar door het leven. Deze factor is voor de ontwikkeling van het wereldproces van groote beteekenis, want daardoor wordt onderlinge welwillendheid, gevoel voor recht en billijkheid, ja opofferingsgezindheid bevorderd, en eene maatschappelijke samenleving in dieren- en menschenwereld mogelijk gemaakt. Zie zijn opstel: De ethische behoeften van onzen tijd, opgenomen in de Wetensch. Bladen April 1905 bl. 33—57.

wing objectief de harmonie tusschen natuurlijke en zedelijke orde, maar daardoor brengt zij ook subjectief tusschen ons denken en ons doen, tusschen ons hoofd en ons hart eene heerlijke eenheid tot stand. Als het toch dezelfde Goddelijke wijsheid is, waaraan de dingen hunne realiteit, ons bewustzijn zijn inhoud en ons handelen zijn regel ontleent, dan moet er tusschen deze drie ook onderling overeenstemming bestaan. De ideae in het Goddelijk bewustzijn, de formae, die het wezen der dingen uitmaken, en de normae, die ons ten regel van het leven zijn gesteld, kunnen dan niet met elkander strijden, maar moeten onderling ten nauwste verwant zijn. Logica, physica en ethica zijn dan op dezelfde metaphysische principia gebouwd. Het ware, goede en schoone is met het waarachtig zijnde één. En zoo worden hoofd, hart en hand, denken, gevoelen en handelen ook al te zamen in hun volle rechten erkend en tevens voor allerlei overdrijvingen en uitspattingen behoed. Intellectueele, mystische en ethische elementen houden elkander in evenwicht, en Hegel, Schleiermacher en Kant worden de een met den ander verzoend [1]).

De Goddelijke autoriteit en de absolute geldigheid van de ideale normen doen ons echter des te pijnlijker de afwijking gevoelen, welke de menschenwereld ons daarvan te aanschouwen geeft. Er is naar aller erkentenis een ontzaglijke afstand tusschen hetgeen behoort te geschieden en hetgeen werkelijk geschiedt, tusschen den eisch en de volbrenging van het gebod. Wij staan hier voor het mysterie van het kwaad, dat alle menschen kwelt, dat de

---

[1]) WILLMANN, Geschichte des Idealismus III 436, 494.

denkers aller eeuwen bezig hield en dat alle religie en philosophie tot het zoeken van een weg der verlossing uitdreef. Als nu de wetten van ons leven zijn die ze zijn, van Goddelijken oorsprong en absolute geldigheid, dan krijgt de overtreding daarvan eene hoogst ernstige beteekenis. Er zijn duizenden bij duizenden, die de zonde eene kleinigheid achten, die ze uit de materie, uit het vleesch, uit de eindigheid en beperktheid der menschelijke natuur verklaren en ze als een noodzakelijk moment in den ontwikkelingsgang der menschheid trachten te begrijpen. Maar wie de majesteit der zedewet heeft aanschouwd, kan met deze theorieën geen vrede hebben. Er is maar ééne opvatting, die de zonde laat zijn wat ze is, en die door geene redeneeringen haar realiteit of haar natuur verzwakt, en dat is de opvatting van de Heilige Schrift. Deze vleit den mensch niet, maar zegt hem, wat hij naar Gods wet wezen moest en wat hij feitelijk door de zonde geworden is. Zonde is ἀνομια, afwijking, overtreding van de wet, weerspraak van onzen wil tegen den wil Gods, ἐχθρα εἰς θεον. Ze draagt dus een door en door ethisch karakter. Het is het Christendom alleen, dat onder alle godsdiensten de zonde zuiver religieus-ethisch, als *zonde* opgevat, van alle substantie losgemaakt, en van alle physisch kwaad onderscheiden heeft.

Maar juist deze ethische natuur van de zonde verleent haar een ontroerenden ernst. Want als de zonde eene zaak is van den wil, en dan, gelijk alle diepere zelfkennis leert, niet van eenige uitwendige, toevallige wilsdaden, maar van het vermogen van den wil; als zij eene hebbelijkheid en eene gezindheid is van den wil, die al in de geboorte meegebracht wordt, dan is de weg der „Selbsterlösung" voor den mensch volkomen afgesneden.

Als het bedenken des vleesches vijandschap is tegen God, dan kan het zich aan de wet Gods ook niet onderwerpen. Als de regel doorgaat, dat operari sequitur esse, dat het werken het zijn volgt, dan moet eerst dat zijn veranderd worden, zal er van een anders handelen sprake zijn. Indien een boom goede vruchten zal voortbrengen, dan moet hij zelf eerst goed gemaakt zijn. Kant en Schopenhauer hebben beiden een oog gehad voor het diepe zedelijk bederf der menschelijke natuur; zij hebben beiden erkend, dat het zedelijk kwaad niet maar *aan* doch *in* den mensch zat; zij hebben beiden daarom ook „eine Art von Widergeburt" ter bevrijding van het kwaad noodzakelijk geacht. En toch zijn zij beiden aan hun uitgangspunt ontrouw geworden. Want Kant concludeert geheel ten onrechte uit het moeten tot het kunnen; als de categorische imperatief ons zegt, dat wij goed behooren te zijn, dan moeten wij het ook kunnen wezen, anders ware de categorische imperatief het alleronredelijkste ding in de wereld [1]). En Schopenhauer meent, dat de onvrije, blinde wil, die enkel willen kan, toch door het inzicht in het lijden der wereld, voor zijn eigen werk terugschrikken en zichzelf „verneinen" kan [2]). Zoo moeten allen doen, die van geene verlossing als werk Gods weten. Indien zij onbevooroordeeld de zonde erkennen voor wat zij waarlijk is, blijft er geen mogelijkheid van verlossing bij hen over; indien zij daarentegen aan de mogelijkheid eener verlossing vasthouden, zijn zij genoodzaakt, aan de zonde het ernstig karakter te ontnemen, dat zij er eerst aan hadden toegekend.

---

[1]) KANT, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausg. v. KARL. ROSENKRANZ, Leipzig 1838, bl. 41, 50 v.

[2]) SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung. Sechste Aufl. herausg. von J. FRAUENSTADT. Leipzig 1887 I 448.

Het is wederom de Christelijke religie alleen, die deze antinomie verzoent, die het zedelijk bederf en de onmacht der menschelijke natuur ten volle erkent, en toch een weg der verlossing ons opent. Doch zij weet dan ook van eene verlossing, die niet des menschen daad, maar alleen Gods werk is. Het voortbestaan der wereld, de geschiedenis van het menschelijk geslacht, het karakter der zonde als iets dat niet behoort te zijn, de noodzakelijkheid der idee, dat het goede vanwege zijne absolute geldigheid triumfeeren moet, zij kunnen ons alle tot het vermoeden leiden, dat er eene verlossing is. Want waartoe zou de schepping voortbestaan, indien zij niet bestemd ware, om door herschepping uit haar val te worden opgericht? Maar indien de verlossing niet anders te begrijpen is dan als een werk Gods, dan spreekt het vanzelf, dat zij alleen door openbaring ons bekend kan worden, dan moet zij zelve als zulk een werk Gods in de wereld intreden en een onuitroeibaar bestanddeel worden in de geschiedenis van ons geslacht. Zoo leert ons de Schrift dan ook de verlossing verstaan. Dezelfde Goddelijke wijsheid, die de wereld schiep, herschept haar ook, en dezelfde Goddelijke energie, die de dingen in hun bestaan volharden doet, leidt ze ook heen tot het vastgestelde einde. In het scheppingsplan ligt het heilsplan opgesloten. Gelijk de creatie, als een werk der wijsheid, op de generatie teruggaat, zoo wijst ze vooruit naar de revelatie, die, terstond na den val een aanvang nemende en historisch zich ontwikkelende, in Christus haar hoogtepunt bereikt. De verlossing onderstelt de openbaring en de openbaring heeft de verlossing ten doel, of liever nog de verlossing is zelve de openbaring, uit den verborgen raad Gods intredende en

zich incorporeerende in de geschiedenis der menschheid.

Wijl de openbaring dezen soteriologischen inhoud heeft, is zij niet eene vernietiging, maar eene herstelling van het scheppingswerk Gods, dat door de zonde verstoord was. De revelatie is eene daad van reformatie; in de herschepping wordt de schepping met al hare formae en normae, in het evangelie de wet, in de genade het recht, in Christus de kosmos hersteld. Daarom is de Christelijke religie, zooals wij haar uit de Schrift leeren kennen, in de wereld, waarin wij leven, volkomen op hare plaats. Ofschoon de causae ervan niet liggen in de krachten, bij de schepping aan de wereld geschonken, is zij toch in die wereld ingegaan en past zij bij haar als de sleutel bij het slot. Christus is van boven, maar Hij is in de volheid des tijds geworden uit eene vrouw en geworden onder de wet. Als de zonde ook is eene gezindheid van den wil, als de zedewet absolute geldigheid heeft, als het goede naar zijne idee bestemd is om te triumfeeren over allen tegenstand, dan moet de religie, die dezen triumf zal aanbrengen, wijsheid en kracht Gods zijn, geen woord alleen maar ook daad, geen leer alleen maar ook leven; dan moet zij vleesch en bloed worden in ons geslacht en zich als een werk van Goddelijke energie invoegen en handhaven in het midden der wereld.

Oppervlakkig is daarom het streven van hen, die de noodzakelijke „Vernunftwahrheiten" uit de toevallige „Geschichtswahrheiten", de idee uit het feit, het begrip uit de aanschouwing willen losmaken en het Christendom daarmede in een wijsgeerig stelsel veranderen. De religie, die de menschheid van zonde verlossen en in haar het goede tot heerschappij zal brengen, moet historie zijn, moet in eene reeks van Goddelijke daden bestaan, die

zich voortzetten van het begin tot het einde der geschiedenis. Zoo alleen blijft verlossing niet als eene idee boven ons zweven, maar is zij wat ze wezen wil en brengt ze tot stand wat zij beoogt. Het Christendom is niet uitsluitend een leer over de verlossing, maar het is de verlossing zelve, door God in de geschiedenis der wereld tot stand gebracht. Trouwens in alle godsdiensten leeft het besef, dat geloof en historie samenhangen. Alle hebben zij hun theogonie en kosmogonie, hun mythologie en eschatologie; en soms verheffen zij zich tot het denkbeeld van een werelddrama, van eene machtige worsteling tusschen de rijken des lichts en der duisternis. In het Christendom echter is de verlossing eenerzijds van alle kosmisch proces losgemaakt en toch anderzijds het hart en de ziel, de kern en het wezen der gansche wereldgeschiedenis. Hare openbaring begint bij het paradijs, zet zich door de eeuwen voort, ontvangt haar centrum in den persoon en het werk van Christus, en voltooit zich aan het einde der eeuwen. De feiten dezer openbaring zijn maar niet steun en illustratie van ons geloof. Zij dienen niet alleen, om te bewijzen, dat God ook buiten ons in natuur en geschiedenis zich openbaart, en om ons geloof alzoo voor individueele willekeur en valsche mystiek te bewaren [1]). Maar zij zijn, blijkens de twaalf artikelen der apostolische geloofsbelijdenis, ook het voorwerp en de inhoud van ons geloof. Want de Christen onderscheidt zich niet van de belijders van andere godsdiensten alleen door zijn zuiverder Godsbegrip, maar door zijn geloof aan den levenden en waarachtigen God zelven, die de wereld schiep, die ze onderhoudt en regeert, en die in

[1]) KARL BAUER, Die Bedeutung geschichtlicher Thatsachen für den religiösen Glauben, Theol. Stud. u. Krit. 1904 bl. 221—273.

die wereld de verlossing zelve realiseert naar den raad van Zijn wil.

Voor dit wondervol werk der herschepping is in het enge wereldsysteem van het mechanisch monisme en van het historisch materialisme geen plaats. Doch deze doen niet alleen aan de openbaring, maar ook reeds aan de geschiedenis te kort; en het bevreemdt volstrekt niet, dat velen, in de strikken van de exacte wetenschap gevangen, aan de geschiedenis alle wetenschappelijke en paedagogische waarde ontzeggen. Maar welk recht het historisch materialisme daarin ook hebben moge, dat het de invloeden van allerlei uitwendige omstandigheden op den mensch nagaat, ten slotte aanvaardt niemand de consequentie, dat historie niets anders is dan een chemisch proces of eene rekenkunstige som. De mensch ondergaat, maar hij oefent ook invloed; hij staat niet passief tegenover de gebeurtenissen, maar grijpt er zelf actief op in; de maatschappij is voorwaarde, maar niet oorzaak der persoonlijkheid [1]). Zeker is er ook in de geschiedenis causale samenhang; ook daar geldt de wet, dat uit niets, niets wordt. Maar de causae, de oorzaken, die hier werken, zijn veel talrijker en veel ingewikkelder dan op het gebied der mechanica en der chemie. Naast physische oorzaken van allerlei aard treden hier de psychische op, het verstand en de wil, de rede en het geweten, de drift en de hartstocht, de heros en het genie, al die factoren, die in de persoonlijkheid verscholen liggen. Deze causaliteiten zijn voor een groot deel van zoo intiemen en geheimzinnigen aard, dat het onmogelijk is, om de gebeurtenissen daaruit af te leiden op de wijze,

---

[1]) EISLER, Soziologie. Leipzig Weber 1903, bl. 55.

als men eene conclusie uit de praemissen opmaken kan. Al is het ook, dat psychologie voor den historicus onmisbaar is, hij kan het toch bij de verklaring der gebeurtenissen nooit verder brengen dan tot eene sterkere of zwakkere mate van waarschijnlijkheid en staat ook dan ten slotte altijd weer voor het mysterie der persoonlijkheid. „Das ganz Urwüchsige, nur einmal Vorhandene, das ἅπαξ λεγόμενον in der Einzelperson stammt aus dem Unergründlichen" [1]. En al verwerpt men een vrijen wil, die volkomen willekeurig, zonder motieven, handelen kan, in den wil treedt toch eene psychische causaliteit op, die van physische oorzaken niet in graad, maar in wezen verschilt; de wilsvrijheid sluit oorzaken niet uit, maar zij staat tegenover al zulke oorzaken, die met haar eigen natuur in strijd zijn. Of wij deze onderscheiden natuur van den wil begrijpen, is eene andere vraag, maar zij is eene realiteit evengoed als die van stof en van kracht.

Trouwens de taak van den historicus is eene andere dan die van den psycholoog. Indien de geschiedvorscher dan eerst eene gebeurtenis beschrijven mocht, als hij ze psychologisch begrepen had, zou hij niet alleen in détails zich verliezen, maar nooit, ook niet bij een enkel feit, aan het einde komen van zijn onderzoek. Maar zooals een rechter zeer zeker wel bij het bepalen van den graad der straf met den persoon van den misdadiger rekenen moet, doch niettemin in de afwijking van de wet den maatstaf van zijne uitspraak erkent, zoo heeft ook de historicus wel de oorzaken der gebeurtenissen na te speuren, maar door middel van dit onderzoek moet hij toch trachten te komen tot kennis van de idee, welke er

---

[1]) LIEBMANN, Gedanken und Thatsachen, I 456.

zich in belichaamd heeft. Geschiedenis is er eerst dan, als de gebeurtenissen zelve met elkander in verband staan, als ze betrekking hebben op algemeen menschelijke en dus door allen erkende of althans voor allen bekende waarden, als zij positief of negatief invloed gehad hebben op de oeconomische, sociale, politieke verhoudingen, op de artistieke, litteraire, wetenschappelijke, moreele, religieuze aspiratiën van het menschelijk geslacht, als ze de idee hebben vooruit gebracht in haar triumf over de natuur, als zij de ideale goederen, de waarheid, de goedheid, de schoonheid hebben vermeerderd en de menschheid hebben verrijkt [1]).

Zulk eene opvatting der geschiedenis heeft ons eerst het Christendom geschonken. „Dem Christenthum wird die Geschichte weit mehr als dem Alterthum. Mitten in die Zeit war nach seiner Ueberzeugung das Göttliche eingetreten, nicht in mattem Abglanz, sondern mit der Fülle seiner Herrlichkeit; als beherrschender Mittelpunkt des Ganzen musste es alles Vergangene auf sich beziehen und alles Zukünftige aus sich entfalten. Die Einzigartigkeit dieses Geschehens litt keinen Zweifel, nicht immer vom neuem konnte Christus kommen und sich kreuzigen lassen; so entfielen die unzähligen Perioden, die ewige Wiederkehr der Dinge; die Geschichte wurde aus einem gleichmässigen Ablauf von Rythmen ein zusammenhängendes Ganzes, ein einziges Drama; der Mensch ward hier zu einer völligen Umwandlung aufgerufen, seinem Leben dadurch eine unvergleichlich höhere Spannung gegeben, als wo es nur eine vorhandene Natur zu entfalten galt. So liegen die Wurzeln einer höheren

---

[1]) Boissevain, Wettelijkheid en Werkelijkheid. Groningen 1904.

Schätzung der Geschichte und des zeitlichen Lebens nirgend anders als im Christenthum" [1]).

Doch de Christelijke religie heeft ons deze rijke opvatting van de geschiedenis niet zoo aan de hand gedaan, dat het mogelijk ware, deze, ook bij verzaking van gene, te behouden. Doch het Christendom is zelf de centrale inhoud van deze grootsche historie. Als Hegel aan rede en geest in de geschiedenis geloofde, en menigmaal met genialen blik in haar de realiseering van Goddelijke gedachten aanschouwde, dan is dat eene geschiedbeschouwing, die aan het Christendom is ontleend, maar die ook, van dat Christendom losgemaakt, haar inhoud verliest en tot phrase verbleekt. Zooals reeds door wetenschap en door natuur, zoo worden nog veel meer door de geschiedenis de grondgedachten van het Christelijk geloof ondersteld. Ieder, die doordenkt, moet tot het inzicht komen, dat er geen geschiedenis in eigenlijken zin, geen geschiedenis van wereld en menschheid, buiten en zonder het Christendom mogelijk is. Indien de Christelijke religie, die haar voorbereiding reeds heeft in de openbaring van het paradijs af en haar doel eerst bereikt in de wederkomst van Christus ten jongsten dage, indien deze religie niet is de werkelijke verlossing der menschheid en de herschepping der wereld, valt alle

---

[1]) EUCKEN, Geistige Strömungen der Gegenwart 1904, bl. 190. Verg. verder W. ELERT, Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung der Apologetik. Leipzig Deichert 1911. W. LEHMANN, Glaubensbetrachtung und Geschichtsforschung in ihren Prinzipien, Zeits. für Philos. u. philos. Kritik 1912 bl. 81—101. A. VON RUVILLE, Der Goldgrund der Weltgeschichte. Zur Wiedergeburt katholischer Geschichtsschreibung. Freiburg Herder 1912. Zie ook het hoofdstuk: Openbaring en Geschiedenis, in mijne Wijsbegeerte der Openbaring bl. 95—119.

grond weg voor het geloof, dat de geschiedenis ontwikkeling en vooruitgang is, dat zij streeft naar een doel en op het voltooide Godsrijk uitloopt.

Daarom staat het Christendom niet vijandig tegenover de historie, maar het is er de bezielende idee, de leidende gedachte, de alles doordringende zuurdeesem van; het geeft haar inhoud en vorm, beteekenis en doel; het maakt haar tot wat zij is en wezen moet. Wetenschap is er dan alleen, als die theïstische wereldbeschouwing de juiste is, welke aan het Christendom ten grondslag ligt. De natuur komt alleen tot haar recht en ontvangt haar juiste plaats, indien zij is, zooals de Schrift haar ons doet kennen. En de geschiedenis is dan alleen waarachtige geschiedenis, als openbaring ze niet alleen met haar licht bestraalt, maar ook zelve historisch in haar is ingegaan en alzoo haar opheft tot de hoogte van haar eigen idee, tot een werk Gods, tot de wording van het koninkrijk der hemelen. Want zooals gewone, menschelijke historie de natuur, zoo gaat wederom de openbaring de historie te boven. Begrijpen doen wij het niet, hoe de Goddelijke causaliteit door bijzondere openbaring in het geschapene inwerkt. Doch als het op begrijpen aankomt, kan de mate onzer bescheidenheid nimmer te groot zijn. Afgezien daarvan, dat de mensch den maatstaf van wat begrijpelijk *is* allicht vindt in datgene wat hij begrijpelijk *vindt,* is het onjuist, dat de wetenschap van de begrijpelijkheid der wereld moet uitgaan [1]). Want tusschen kennen en begrijpen is onderscheid. Wij kennen de werking van chemische en mechanische krachten, maar begrijpen ze daarom nog niet in haar innerlijk wezen.

---

[1]) Reinke, Die Welt als That, bl. 7. 45. 64, 296, 327.

Wij weten, dat er in de geschiedenis eene andere, psychische causaliteit optreedt en doorzien tot zekere hoogte het karakter der menschen, maar het vraagstuk van den wil blijft voor en na onopgelost. Wij gelooven aan de immanente werking Gods in al het geschapene in den gewonen weg zijner voorzienigheid, maar de aard van deze werking gaat ons begrip ver te boven. Het verschil tusschen den ongeleerden en den wetenschappelijken mensch bestaat veelszins daarin, dat voor den eerste alles vanzelf spreekt en voor den laatste alles hoe langer hoe meer een wonder wordt. De moeilijkheden, waarvoor we staan bij de bijzondere openbaring, zijn dus principiëel niet grooter dan die, welke wij ook bij de algemeene openbaring en binnen den kring van het geschapene aantreffen. „Die Schwierigkeit, wie diese Offenbarungswirkungen mit dem naturbedingten Kausalzusammenhange bestehen können, ist nicht grösser als die, wie das geistige Leben einzugreifen vermag ins natürliche, wie der Wille sich einzureihen vermag in die Kette der natürlich mechanischen Ursachen" [1]).

Dit alleen weten wij, dat eene wereldbeschouwing, die bij de eenheid ook de verscheidenheid der wereld tot haar recht laat komen, voor eene bijzondere openbaring ruimte laat, en dat deze alleen als onmogelijk te bestrijden is op het standpunt eener mechanische wereldbeschouwing, die ons op verlies van al het geestelijke en ideale te staan komt. Tusschen één van beide staat dus de keus: de mechanische beschouwing is de juiste, maar dan is er niet alleen voor het wonder, maar ook voor de psychische causaliteit, voor rede en wil, voor geweten

[1]) GRÜTZMACHER, Neue kirchliche Zeitschrift. XV. 6 (ausgeg. 1 Juni 1904) bl. 451.

en vrijheid geene plaats; of de organische beschouwing beantwoordt alleen aan de verscheidenheid en den rijkdom der wereld, en dan komt er ruimte niet alleen voor de menschelijke persoonlijkheid, maar ook voor de souvereine en vrije inwerking Gods in al zijne schepselen.

Naar deze beschouwing toch zijn er verschillende substantiën en krachten, verschillende oorzaken en wetten. Alnaarmate de krachten onderscheiden zijn, verschillen ook de wetten, waarnaar zij werken, en de werkingen, welke zij uitoefenen. Wetteloos is er niets, evenmin als er ooit iets zonder oorzaak geschiedt; ordeningen zijn er voor alles gesteld, want God is een God van orde in al de rijken zijner schepping. Maar niet voor alles gelden dezelfde wetten; deze verschillen voor natuur en geschiedenis, voor wetenschap en kunst, voor recht en zedelijkheid, en met name dragen zij op het gebied van den godsdienst een bijzonder karakter. Reeds in natuur en geschiedenis komen wij zonder metaphysica niet uit; waarheid, goedheid en schoonheid verliezen haar absoluut karakter, als zij haar „Urbild" in God niet hebben. Toch is het bovenal de godsdienst, die ons tot God opleidt en met Hem in aanraking brengt. Geen enkele van de vele psychologische of historische theorieën over den godsdienst is in staat gebleken, zijn oorsprong te verklaren of zijn wezen te begrijpen [1]); godsdienst onderstelt het bestaan, de openbaring en de kenbaarheid Gods [2]). En nog meer in het bijzonder is het de Christelijke godsdienst, die in zijne Oudtestamentische voorbereiding en in zijne Nieuwtestamentische vervulling met eene bij-

---

[1]) GIRGENSOHN, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903.

[2]) Verg. mijn: Christelijke Wetenschap. Kampen 1904, bl. 75 v.

zondere openbaring van Gods liefde ons bekend maakt en zonder deze niet te verklaren en ook niet te handhaven is. Wie hiervoor bewijzen verlangt, kan zich ook thans nog laten inlichten door den Bremer predikant Kalthoff, die enkele jaren geleden in naam van eene betere historische methode tegen de liberale theologie te velde trok en in naam van vrije en autonome religie opkwam tegen den „Professorenchristus, der auf der einen Universität wieder anders aussieht als auf der andern", en toch maar bij den voortduur aan het volk als het ideale voorbeeld, als de weg, de waarheid en het leven verkondigd wordt [1]). Zulk eene bijzondere openbaring echter, als waarvan de H. Schrift spreekt, is met natuur en geschiedenis zoo weinig in strijd, dat zij veeleer aan deze hare rechte plaats en beteekenis geeft. Zij is in strijd met de aprioristische, mechanische theorie, welke

---

[1]) KALTHOFF, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, 2te Aufl. Leipzig Diederichs 1903. *Id.* Die Entstehung des Christenthums. Neue Beiträge zum Christusproblem. ib. 1904. *Id.* Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. BOUSSET in Göttingen. Berlin Lehmann 1904. Nadat men met den „historischen Jezus" tot geen resultaat was gekomen, heeft men het later beproefd met den „mythologischen Christus", die syncretistisch, uit allerlei Joodsche, Grieksche en Oostersche elementen gevormd zou zijn. ARTHUR DREWS maakte met zijne Christusmythe, JENA DIEDERICHS 1909, een tijd lang grooten opgang, maar heeft ook al weder zijn tijd gehad. Zie over dezen strijd o. a. Dr. H. M. VAN NES, Historie, mythe en geloof. Jezus Christus in de hedendaagsche wetenschap. Leiden Brill 1912. B. B. WARFIELD, Christless Christianity, The Harvard Theol. Review Oct. 1912. K. DUNKMANN, Der historische Jezus, der mythologische Christus und Jezus der Christ. Leipzig Deichert 1910. Fr. X. KIEFL, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine geschichtl. Darlegung der philos. Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe. Mainz Kirchheim 1911.

velen heden ten dage aan beide opdringen, maar niet met natuur en geschiedenis, gelijk zij op zichzelve bestaan. Gelijk het causaal verband in de natuur het optreden eener andere en hoogere causaliteit in de historie niet belet, zoo sluit wederom het causaal verband in de menschenwereld het optreden der Goddelijke causaliteit in de bijzondere openbaring niet uit, en verhindert haar niet, te werken op haar eigene wijze en naar haar eigene wet.

En wat zoo met de organisch-causale wereldbeschouwing in volkomen overeenstemming is, wordt nog klaarder in het licht gesteld, als wij het van teleologisch standpunt bezien. Want de zedelijke wereldorde verkondigt het ons luide, dat zij de natuur in waarde verre te boven gaat. Wat baat het een mensch, dat hij de gansche wereld gewint, indien hij zijner ziele schade lijdt? Aan den triumf van het goede, dat is, aan de heerlijkheid van Gods naam is alles ondergeschikt. Gelijk natuur en geschiedenis ons leeren, dat het hoogere steeds het lagere in dienst neemt, zoo maakt de causa finalis alle causae efficientes, mechanische en organische, physische en psychische, als instrumenten dienstbaar aan haar eigen verwezenlijking. Bij de organisch-teleologische wereldbeschouwing van heel het universum is het de Goddelijke energeia, die alle krachten der schepping aan zichzelve subordineert. Langs den weg van algemeene of bijzondere openbaring dringt zij in al de geledingen van het scheppingsorganisme in, onderhoudt en regeert het, en leidt het heen tot het vastgestelde einde. Daarom gelooven wij en vertwijfelen niet. De zonde breekt Gods macht niet, maar brengt haar tot rijker openbaring. Het wereldplan zet zich in een verlossingsplan voort. Al laat de geschiedenis ons nog zooveel wanorde en terug-

gang zien, zij beweegt zich toch voort naar de toekomst van Christus heen. God voert zijn raad uit, en naar Zijne belofte verwachten wij een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde, in dewelke gerechtigheid woont.

Met deze wereldbeschouwing, welke onze „redelijke godsdienst" ons aan de hand doet, staan wij lijnrecht tegenover het denken en streven dezer eeuw. Want hoe moeilijk dit onder ééne formule zij samen te vatten, enkele karaktertrekken laten er zich toch duidelijk in onderkennen. In de eerste plaats is er overal en op elk terrein te bemerken eene groote ontevredenheid met het bestaande, met Christendom en kerk, met recht en zeden, met wetenschap en kunst, met huisgezin, staat en maatschappij. Allerwege is er een roepen om en een zoeken naar eene nieuwe religie, een nieuw dogma, eene nieuwe moraal, eene nieuwe wetenschap, eene nieuwe kunst, een nieuw huwelijk, een nieuw strafrecht, eene nieuwe maatschappij. De tweede eigenaardigheid van het moderne leven bestaat daarin, dat men overal tot de laatste elementen, tot de oorspronkelijke bestanddeelen, tot de zoogenaamd positieve, onwedersprekelijke feiten zoekt terug te gaan. In de „Erkenntnisstheorie" dus tot de allereenvoudigste, niet meer samengestelde gewaarwordingen; in de natuur tot de atomen, of, wijl deze toch maar hypothetisch bestaan, tot de energieën, waarin heel de wereld zich oplossen laat; en in gezin, maatschappij of staat tot de individuen, of, omdat deze ook weer samengesteld zijn, tot de driften en de instincten. En eindelijk is dan het streven, om uit deze oorspronkelijke elementen eene andere, nieuwe, betere wereld op te bouwen. In de wetenschap heeten eigenlijk alleen de eenvoudige ge-

waarwordingen ten volle betrouwbaar, maar hetzij mechanisch door de inrichting van zijne hersenen, hetzij uit nood en terwille van practische motieven bouwt de mensch uit deze gewaarwordingen allerlei voorstellingen, begrippen en wereldbeschouwingen op, die geen correlaat hebben in de werkelijkheid, maar krachtens de organisatie van 's menschen geest noodzakelijk zijn. In de door onze zintuigen waargenomen wereld zijn de energieën de laatste werkelijke bestanddeelen, waarachter wij niet kunnen teruggaan; maar wederom vormt de mensch daaruit, door drang of uit behoefte, eene wereldeenheid, eene natuur, die geene objectieve realiteit bezit, maar alleen in 's menschen geest haar bestand heeft. En in de ethiek eindelijk zijn het de instincten, die de menschen allengs tot een saamleven in huwelijk en gezin, in maatschappij en staat bijeendrijven, en hen naar zekere regelen zich doen gedragen, maar zonder dat aan deze instellingen of regelen eene objectieve idee beantwoordt. Overal is het dus het ik, dat het niet-ik schept; de mensch, die geen gezag boven zich erkent en volkomen autonoom zich acht; het nominalisme, dat de laatste rest van het realisme zoekt uit te bannen. Het is allerwege „der Wille zur Macht", het: *ik* wil, dat tegen het: gij zult, zich verheft. Het gebonden zijn aan wetten wordt in de religie niet alleen, maar ook in de moraal, in het recht, in het gezin, in de maatschappij, in den staat, tot zelfs in de natuur en in de wetenschap toe als dwang gevoeld. Naar logische wetten te moeten denken; de natuur door van zichzelf onafhankelijke wetten beheerscht te zien, en de waarheid te erkennen als eene macht, die boven hem staat en alleen op eene bepaalde wijze zich vinden laat, dat schijnt den modernen, autonomen mensch onwaardig te zijn.

Het is tegen deze autonomie en anarchie, dat de Christelijke wereldbeschouwing met alle kracht zich verzet. Volgens haar is de mensch niet autonoom, maar altijd en overal gebonden aan wetten, die niet door hem zijn uitgedacht, maar door God hem ten regel van zijn leven zijn voorgeschreven. In religie en moraal, in wetenschap en kunst, in gezin, maatschappij en staat, overal staan er ideeën, normen boven hem, die onderling eene eenheid vormen en in den Schepper en Wetgever van het heelal hun oorsprong en bestand hebben. Deze normen zijn de ideale schatten, aan de menschheid toebetrouwd, de grondslag van alle sociale instellingen. Zij zijn niet alleen het fundament van ons weten en kennen, maar ook van ons willen en handelen; ze hebben gezag in de school, maar ook in het leven; ze zijn autoriteit voor ons hoofd en ons hart, voor ons denken en doen. En terwijl de autonomie van den mensch den band tusschen subject en object verbreekt en daarmee in beginsel alles in een chaos oplost, is het de theonomie, zooals de Schrift ons die leert, welke aan alle schepsel zijne rechte plaats verleent en zijne ware beteekenis schenkt. Dan toch staat niemand en niets op zichzelf. Geen schepsel is autonoom en niemand mag doen wat hij wil, noch de man noch de vrouw, noch de ouders noch het kind, noch de overheid noch de onderdaan, noch de heer noch de knecht. Allen zijn ze aan Gods wet gebonden, ieder op zijne wijze en op zijne plaats. En niet door contract of willekeur, niet door dwang of nood, maar naar Gods bestel leven en werken ze saam, zijn ze voor elkander bestemd en aan elkaar verbonden. De Goddelijke gedachten en wetten zijn de fundamenten en normen, de goederen en schatten, de verbindingen en organisaties van alle schep-

selen. Daarnaar ons te conformeeren, in verstand en hart, in denken en handelen, dat is in den diepsten grond den beelde van Gods Zoon gelijkvormig te worden; en dit is het ideaal en de bestemming van den mensch.

In het handhaven van deze objectiviteit van Gods woord en wet zijn alle Christenen eenstemmig en behooren zij in dezen tijd eendrachtig samen te gaan. Want de strijd loopt thans niet meer over het gezag van paus of concilie, van kerk of belijdenis, zelfs voor talloos velen niet meer over de autoriteit der Schrift of van den persoon van Christus. Maar de vraag, die aan de orde is gesteld, luidt zoo principiëel mogelijk, of er nog eenig gezag is en eenige wet, waaraan de mensch is gebonden. Dat is de „Umwertung", waarvan wij allen getuigen zijn; daarin bestaat de evolutie, die voor onze oogen zich voltrekt. En in die worsteling behoort alle man van Christelijke belijdenis zich te scharen onder de banier van den Koning der waarheid.

Dat neemt echter niet weg, dat er onder de Christenen, behalve over andere punten, bepaaldelijk ook over de wijze, waarop de objectieve waarheid ons subjectief eigendom worden moet, verschil van meening kan bestaan. Met name wordt door Rome dag aan dag der Reformatie te laste gelegd, dat zij de eigenlijke oorzaak is van het subjectivisme en individualisme, van de autonomie eu anarchie, welke zich thans op ieder gebied laten gelden; en Immanuel Kant, die deze autonomie het eerst formeel heeft uitgesproken, heet daarom bij de Roomschgezinden de philosoof van het Protestantisme [1]). Maar deze be-

---

[1]) WILLMANN, Geschichte des Idealismus, II 574. III 345, 400. WEISZ, Die religiöse Gefahr bl. 40. JOSEF MÜLLER, Moralphilosophische Vorträge, 1904 bl. 30. GLOSSNER, Kant der Philosoph des

wering, ofschoon van links zeer krachtig gesteund [1]), is toch met de historie in lijnrechten strijd. Want ieder onbevangen oordeelaar zal erkennen, dat het protesteeren op zichzelf nog volstrekt niet uit een beginsel van autonomie behoeft voort te komen. De profeten hebben in voortdurend protest tegen hun volk geleefd. Jezus heeft in naam van wet en profeten geprotesteerd tegen de traditie der ouden, tegen de geboden van menschen. Wie alle protest aan autonomie en anarchie wilde toeschrijven, zou aan leugen en ongerechtigheid vrij spel laten en alle reformatie als een duivelsch werk moeten veroordeelen. Alles komt aan op de vraag, in wiens naam en waartegen het protest uitgaat. En dan lijdt het geen twijfel, dat de Reformatie van den aanvang af een protest geweest is in naam van het woord van Christus en van zijne apostelen tegen de afwijkingen, die daarvan op het gebied van leer en leven in de Roomsche kerk waren binnengedrongen. Zij was principiëel van het humanisme verschillend, wierp een dam op tegen het ongeloof, dat van uit Italië steeds verder om zich greep, en heeft in later tijd, evengoed als Rome, tegen de „Aufklärung" zich verzet. Deze „Aufklärung", welke in Protestantsche landen niet sterker is en geen grooter aanhang verwierf dan onder Roomsche volken, is wederom niet uit de Her-

---

Protestantismus, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 1907, Heft 1. Vooral H. DENIFLE in zijne tendentieuze geschiedbeschrijving van Luther und das Luthertum I 1904, die hier te lande eene waardige weerlegging vond in het werk van Dr. H. H. KUYPER, Het zedelijk karakter der Reformatie gehandhaafd tegenover Rome. Kampen J. H. KOK 1912.

[1]) PAULSEN, Kant der Philosoph des Protestantismus, in zijn Philosophia militans [2] Berlin 1901 bl. 31—83. J. KAFTAN, Kant der Philosoph des Protestantismus. Berlin, Reuther und Reichard 1904. O. FLÜGEL, Kant und der Protestantismus. Langensalza 1900.

vorming, maar uit een verlaten van de beginselen der Reformatie te verklaren. Kant is daarom niet in één adem met Luther te noemen. Zij bewegen zich ieder in een gansch anderen kring van gedachten. Bij Kant is schier niets overgebleven van de groote waarheden van het Christendom, waarin Luther zijne kracht en zijn vrede vond; zijn geloof komt, wat den inhoud aangaat, op de trilogie van het rationalisme neer. Kant was niet de philosoof van het Protestantisme der Hervorming, maar van de „Aufklärung"; hij was geen geestverwant van Luther, maar van Rousseau [1]).

En toch zal het oordeel over Kant bij den Protestantschen Christen in één opzicht anders uitvallen dan bij den Roomsche. Tegenover het rationalisme en het supranaturalisme, dat de religieuze waarheid verstandelijk bewijsbaar achtte en de op zulke bewijzen rustende toestemming voor het religieuze geloof zelf hield, heeft Kant weer gevoeld, dat eene dergelijke verstandelijk behandelde leer het karakter van religieuze waarheid verloor en dat de daaraan gehechte verstandelijke toestemming geen waar, zaligmakend geloof kon zijn. En in zoover heeft Kant, op zijne wijze, eene gedachte vertolkt, die van huis uit aan de Reformatie is eigen geweest. Godsdienst is geene leer, die verstandelijk bewezen kan worden en

---

[1]) Verg. BAUCH, Luther und Kant. Berlin Reuther und Reichard 1904. E. KATZER, Luther und Kant. Giessen Töpelmann 1910. De boven uitgesproken meening ontving zijdelings steun van TROELTSCH, inzoover deze in zijn Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit 1909 in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, tusschen een oud en een nieuw Protestantisme onderscheidt en niet in het eerste, maar in het tweede het eigenlijk keerpunt der tijden ziet. Deze voorstelling gaf aanleiding tot breede discussiën, verg. H. STEPHAN, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. Giessen Töpelmann 1911.

wier aanneming te meer verdienstelijk is, naarmate ze meer mysteriën bevat. Godsdienst is ook geen doen, alsof de verplichting, die van rechtswege op ons rust, ooit onze zedelijke machteloosheid opheffen en een weg der verlossing ontsluiten kon. En godsdienst is evenmin eene romantische stemming, eene aesthetische aandoening des gemoeds, een middel tot versiering van onze menschelijke natuur, als ware God er om ons en wij niet om Zijnentwil. Maar godsdienst is meer, is iets anders en hoogers dan dat alles te zamen; het is een dienen van God met heel het verstand en met heel de ziel en met alle krachten, het zichzelven stellen tot eene levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, het onvoorwaardelijk vertrouwen op God als den rotssteen van ons heil en ons deel in eeuwigheid. De waarheid is objectief, zij bestaat onafhankelijk van ons, zij richt zich niet naar ons, wij hebben ons naar haar te richten. Maar gelijk de wijsheid Gods in Christus vleesch geworden is, zoo behoort de waarheid ook in ons in te gaan, zij moet in den weg der vrijheid ons eigen persoonlijk en geestelijk eigendom worden; door een levend en waarachtig geloof moet zij in een bestanddeel van ons eigen denken en handelen worden omgezet, en dan buiten ons worden verbreid, totdat de aarde vol is van de kennis des Heeren. Dat heeft de Reformatie gewild. En omdat in deze machtige religieuze beweging de Gereformeerde belijdenis dit alles weer het klaarst heeft uitgesproken, is zij voor ons de zuiverste van alle, en hare wereldbeschouwing die, welke het best ook op den tegenwoordigen tijd met zijne hooge aspiratiën en met zijne schreiende nooden past.

Korte Inhoudsopgave.

De negentiende eeuw is niet gemakkelijk te karakteriseeren, maar kenmerkt zich bij haar overgang tot de twintigste zeer zeker door eene innerlijke tweespalt, die haar naar eene bevredigende wereldbeschouwing zoeken doet, maar waarbij de Christelijke wordt versmaad. Toch is deze de eenige, die op de werkelijkheid van wereld en leven past, gelijk dit bij de drie groote problemen der philosophie duidelijk aan het licht treedt. Bladz. 7—14.

Ten eerste bij het probleem van de verhouding tusschen denken en zijn. Bladz. 15—36. Beurtelings is in de wijsbegeerte het eene aan het andere opgeofferd en alzoo aan de waarheid te kort gedaan. Want deze bestaat in de overeenstemming van beide, en is dus alleen te verkrijgen, wanneer op grond van het getuigenis van ons bewustzijn de realiteit en de harmonie van denken en zijn in het geloof wordt aangenomen; en wel 1o. bij de waarneming, met welke alle intellectueele kennis begint, bl. 15—22; 2o. bij het denken of de wetenschap, die de voorstellingen omzet in begrippen en dus de wereld onderstelt als in gedachte gegrond en uit gedachte voortgekomen, bl. 22—30; en 3o. bij het zoeken naar wijsheid of de wijsbegeerte, die als wetenschap der idee, naar de laatste ideeën of principia van al het zijnde, dat is, naar God zoekt, en alzoo aan de religie verwant is, bl. 30—36.

Ten tweede bij het probleem der verhouding van zijn en worden, van eenheid en veelheid, van God en wereld,

waarvan de oplossing alleen op Christelijken grondslag te vinden is. Bladz. 36—68. Want wel is ook hier 1o. het worden aan het zijn, en in den laatsten tijd vooral ook het zijn aan het worden opgeofferd. Maar materialistische en energetische wereldbeschouwing, of m. a. w. de mechanische wereldverklaring doet aan leven en bewustzijn, aan object en subject te kort, bl. 36—45; 2o. de natuur in den ruimsten zin des woords is met hare veelheid van elementen, krachten, oorzaken, wetten zoo rijk, dat zij op Gods veelvuldige wijsheid terugwijst en eene organische wereldbeschouwing eischt, waarin voor de grootste verscheidenheid plaats blijft, bl. 45—57; en 3o. komt zoo ook alleen de evolutie, de ontwikkeling der wereld, met haar plan, vooruitgang en doel tot haar recht, bl. 57—68.

Ten derde bij het probleem der verhouding van worden en handelen. Blz. 69—106. Velen geven bij dit gewichtig punt het absoluut karakter der normen prijs en blijven zelfs bij Kants antonome moraal niet staan, maar zij ondermijnen daarmede het zedelijk leven en heel de menschelijke maatschappij, die op deze grondslagen rust, bl. 69—79. Er zijn echter 1° ideale normen, die niet slechts theoretische, maar de belangrijkste practische beteekenis hebben, en op eene zedelijke wereldorde, op een almachtig en heilig God terugwijzen, bl. 79—85. Bij erkenning van zulk eene zedelijke orde wordt 2° alleen de zonde in haar ernst gehandhaafd, en blijft er ruimte over voor openbaring en wonder, voor verlossing en heilsgeschiedenis, bl. 85—100. Terwijl daarmede 3° tegenover de autonomie en anarchie van den tegenwoordigen tijd het theonome standpunt gerechtvaardigd wordt, dat echter Gods waarheid niet bloot supranatureel en transcendent boven ons plaatst, maar ook in den weg der vrijheid tot ons persoonlijk eigendom maakt, bl. 100—106.

Register.

Affiniteit 59, 62.
Alsted 46, 57, 59, 64.
Aristoteles 45, 54, 67.
Atomisten 38.
Aufklärung 104.
Augustinus 27.
Autonomie 77, 102.
Avenarius 23.

Baer, K. E. von 47, 67.
Biologie 39.
Buitenwereld, geloof aan de 17.

Categorieën 55.
Categorische imperatief 87.
Cansaliteit 65, 66.
Chamberlain, H. S. 7, 76.
Chauvinisme 76.
Christendom en geschiedenis 93.
Christus, de persoon van 98.

Darwinisme 53, 67, 84.
Denken en zijn 15.
Doelmatigheid 54, 65, 67, 99.
Driesch, Hans 54.
Dualisme 82.
Dynamiden 43.
Dynamische wereldbeschouwing 40.

Eenheid en veelheid 37.
Eigenschappen, qualitatieve 20.
Empirisme 15.
Empiriocriticisme 23, 43.
Energie Gods 57.
Energieën 41.
Energie, specifieke 20, 22.
Energetische wereldbeschouwing 40.
Engels Fr. 79.
Essentie en existentie der dingen 56.
Eucken 75, 93.
Evangelie en wet 89.
Evolutie 58.
Exoterische en esoterische leer 35.

Finaliteit 54, 65, 67, 99.
Formae substantiales 54, 55, 65, 66.

Gedachte en wil in God 57.
Geloof en historie 90.
Generatie 61.
Geschiedenis 91.
God en wereld 37.
Godsdienst, wezen 106.
Godsdienst, nieuwe 11, 100.

Haeckel, Ernst 39, 42, 47.
Hartmann, Ed. von 42, 43, 45.
Hegel 33, 85, 94.
Herediteit 54.
Hertwig, Oskar 39.

Idealisme 17.
Ideeën 55, 83.
Ideae, formae, normae 83.
Individualisme en socialisme 78.

Jezus een Ariër 76.

Kant 72, 73, 74, 81, 87.
Kant en het Protestantisme 103v.
Kenleer, moderne 24.
Kropotkin 84.

Lactantius 36.
Liebmann 53, 58, 67, 70, 81, 83

Mach 23, 25, 43.
Marx 79.
Materialisme 38, 91.
Mechanisch en organisch 50, 61.
Mechanische wereldverklaring 38v. 46.
Monisme 47, 91.
Mutatieleer 64.

Natuur, begrip der 45.
Natuurphilosophie 31.
Negentiende eeuw 7, 100.
Newton 54, 65.
Nietzsche 20, 23.
Normen 70, 80v., 102.

Ontwikkeling 60.
Oorsprong der organismen 60.
Organische wereldbeschouwing 50, 60.
Openbaring 88v.

Optimisme 84.
Ostwald 31, 41, 43.

Pangermanisme 76.
Persoonlijkheid 68.
Pessimisme 84.
Plato 45, 67.
Platonisme en Darwinisme 53.
Pragmatisme 21.

Rationalisme 16, 72.
Rede- en geschiedwaarheden 89.
Relativisme 77.
Religie en philosophie 33, 34.
Religionsersatze 12.
Reinke 39, 45, 48, 95.
Rickert 27.

Scepticisme 21, 77.
Schleiermacher 85.
Schopenhauer 87.
Socialisme 79.
Soorten 54, 55.
Stein, Ludwig 7, 48, 78.
Stof 45, 52.
Stof en geest 52.
Supranaturalisme 72.

Teleologie 54, 65, 67, 99.
Theonomie 102.
Thomas 52.
Trendelenburg 19, 32, 52, 68.
Troeltsch 105.

Variabiliteit 54.
Verbinding van elementen 62v.
Verlossing 87.
Vitalisme 39v. 61.
Voluntarisme 18, 56v.
Voortplanting 61v.
Vries, Hugo de 64.
Vrijheid 69, 92.

Waardeeringsoordeelen 71, 74, 82.
Waarheid, begrip der 16.
Wedergeboorte 87.
Wereldbeschouwing 8, 12.
Wereldorde, zedelijke 70, 74, 81, 85.
Wereldddoel 66v.
Wereld als organisme 68.
Wetenschap 22v.
Wetten der natuur 65v., 97.
Willmann 29, 33, 66, 75, 85, 103.
Windelband 73, 74, 77.
Worden en handelen 69v.
Worden en zijn 37v.
Wijsbegeerte 14, 30v.
Wijsbegeerte en wereldbeschouwing 34.
Wijsheid 30.

Ziegler, Theobald 7.
Ziel en lichaam 53.
Zielstrebigkeit 67.
Zonde 85v.
Zijn en worden 37v.

Inhoud.

		Bladz.
	Inleiding	7
I.	Denken en Zijn	15
II.	Zijn en Worden	37
III.	Worden en Handelen	69
	Korte Inhoudsopgave	107
	Register	109

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01008 9896